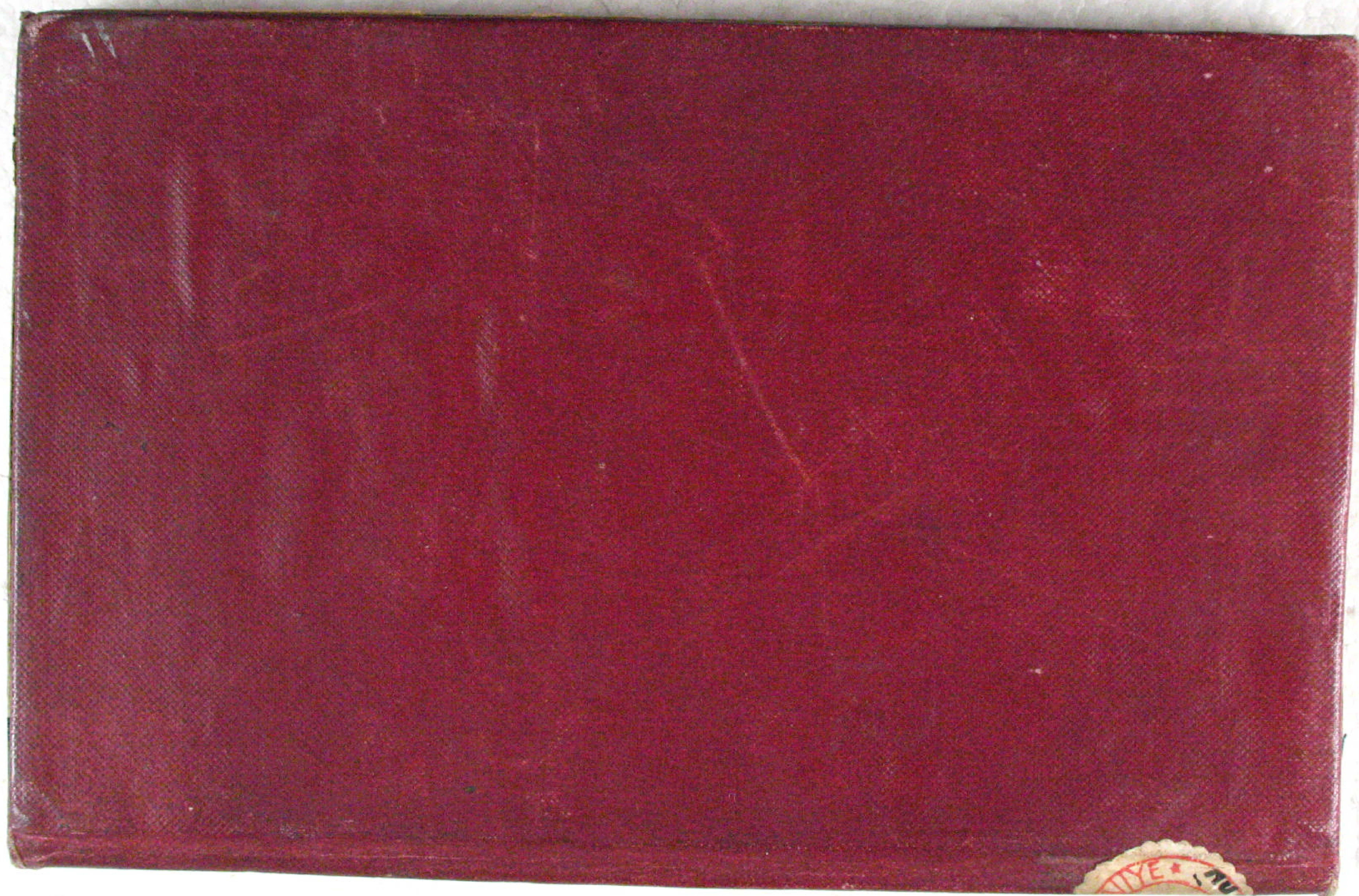


135

رسالة في تفسير عشر آيات في أحوال الحشر
وما فيه من أحوال المعشر
موسومة بشرح العشر في معنى الحشر
في ١

رسالة في بيان الربع الأنفع
في ٤٠
ابن كمال

رسالة في اثبات البارى جلت قدرته
وعظمت نعمته لصدر الدين الشيرازي
في ٧٣

رسالة في اثبات موضوعات العلوم
ومباديها وأغراضها وتعريفاتها
في ٢١

رسالة في اثبات واجب الوجود بالبراهين على التمام
على ما اورده ائمة الحكمة والكلام لجلال الدواني
في ٤٣

رسالة في علم العروض للامام العلامة جار الله أبو القاسم
محمود بن عمر الزمخشري رحمه الله
في ١٠١
بو رساله يوقدر

جملة عدد الاوراق
١٤١

الى قطعه رسائل



اصححه العبد ... سعد محمد اسعد عفى عنهما

هذا الكتاب
شرح العشر في معنى الحشر

الحمد لله الغفور الودود • ذي الافضال والجود • والصلوة
على صاحب المقام المحمود • في يوم الموعود • وذلك يوم مجموع له الناس •
وذلك يوم مشهود • اما بعد فهذه رسالة مرتبة على عشر آيات بينات في
احوال الحشر • وما فيه من احوال المحشر • موسومة بشرح العشر
في معشر الحشر • الاية الاولى في سورة الكهف ويوم اي اذكر يوم
نسير الجبال من سيرت وقرئ تسير من سيرها وتسير من سارت اي تسير في الجو
كما تسير السحاب كما قال الله تعالى في آية اخرى وهي تمر مر السحاب
ومن وهم ان المعنى نذهب بها بان تجعل هباء منبثا فقد وهم والعجب
وان ذلك الواهم معترف بتسيير الجبال في الجو ومرورها كمرور السحاب
ومع ذلك كيف ساغ له ان يصرف قوله تعالى وتسير الجبال عن معناه
الظاهر الى معنى جعلها هباء منثورا وانما قلنا انه معترف بما ذكرنا لانه
قال في تفسير قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب
من جمد في مكانه اذا لم يبرح تجمع الجبال فتسير كما تسير الريح السحاب
فاذا نظر اليها الناظر حسبها واقفة ثابتة في مكان واحد وهي تمر
مرا حثيثا كما تمر السحاب وهكذا الاجرام العظام المتكاثرة العدد

اذا

اذا تحركت لا تكاد تتبين حركتها كما قال النابغة في صفة جيش
بارعن مثل الطود تحسب انهم وقوف لحاج والركاب تهملج ثم ان في
كلامه هذا محل نظر لان محط مدار ما ذكره من عدم ظهور الحركة على
اجتماع الاجرام المتكاثرة العدد على وجه الالتصاق ولا دخل فيه
لعظم تلك الاجرام على ما افصح عنه ما استشهد به من قول الشاعر فرادى
فرادى بل يكفي العظم الحاصل للكل من الاجتماع والعجب ممن نظر فيه
زعم انه يخصصه ثم ذكر ما ليس بمعتبر فيما ذكر اي الكبير في افراد تلك الاجرام
وترك ما هو المعتبر فيه وهو الزيادة في الكثرة والاجتماع على وجه
الالتصاق حيث قال لان الاجرام الكبار اذا تحركت في سمته واحد
لا تكاد تتبين حركتها وانما قلنا ان المعتبر فيه هو الزيادة في الكثرة
لا الزيادة مطلقا لان عبارة لا تكاد لا تكون مصيبة حجما
بدونها كما لا يخفى على المتامل المصيب فان قلت قد قال الله تعالى
في موضع من كلامه القديم وسيرت الجبال فكانت سرابا وقال
في موضع اخر منه يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا
مهيلا وقال في موضع اخر وبست الجبال بسا فكانت
هباء منبثا وقال في موضع اخر يكون منه وتكون الجبال كالعهن
المنفوش فما وجه التوفيق بينها وبين ما ذكر هنا قلت اما كونها
كالعهن المنفوش فلا ينافي سيرها في الجو كالسحاب بل يناسب ويؤيد
وجه الشبه كما لا يخفى على ذوي الالباب وكذلك كونها سرابا

الحمد لله الغفور الودود ذي الافضال والجود والصلوة
على صاحب المقام المحمود في يوم الموعود وذلك يوم مجموع له الناس
وذلك يوم مشهود اما بعد فهذه رسالة مرتبة في عشر آيات بينات في
احوال الحشر وما فيه من احوال المحشر موسومة بشرح العشر
في معشر الحشر الآية الاولى في سورة الكهف ويوم اي اذكر يوم
نسير الجبال من سيرت وقرئ تسير من سيرها وتسير من سارت اي تسير في الجو
كما تسير السحاب كما قال الله تعالى في آية اخرى وهي تمر مر السحاب
ومن وهم ان المعنى يذهب بها بان تجعل هباء منبثا فقد وهم والعجب
وان ذلك الواهم سيعترف بتسير الجبال في الجو ومرورها كمرور السحاب
ومع ذلك كيف ساغ له ان يصرف قوله تعالى وتسير الجبال عن معناه
الظاهر الى معنى جعلها هباء منثورا وانما قلنا انه سيعترف بما ذكر لانه
قال في تفسير قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب
من جمد في مكانه اذا لم يبرح تجمع الجبال فتسير كما تسير الريح السحاب
فاذا نظر اليها الناظر حسبها واقفة ثابتة في مكان واحد وهي تمر
مرا حثيثا كما تمر السحاب وهكذا الاجرام العظام المتكاثرة العدد

اذا

اذا تحركت لا تكاد تتبين حركتها كما قال النابغة في صفة جيش
بارعن مثل الطود تحسب انهم وقوف لحاج والركاب تهملج ثم ان في
كلامه هذا محل نظر لان محل مدار ما ذكره من عدم ظهور الحركة على
اجتماع الاجرام المتكاثرة العدد على وجه الالتصاق ولا دخل فيه
لعظم تلك الاجرام على ما افصح عنه ما استشهد به من قول الشاعر فرادى
فرادى بل يكفي العظم الحاصل للكل من الاجتماع والعجب ممن نظر فيه
زعم انه يخصه ثم ذكر ما ليس بمعتبر فيما ذكر اي الكبر في افراد تلك الاجرام
وترك ما هو المعتبر فيه وهو الزيادة في الكثرة والاجتماع على وجه
الالتصاق حيث قال لان الاجرام الكبار اذا تحركت في سمت واحد
لا تكاد تتبين حركتها وانما قلنا ان المعتبر فيه هو الزيادة في الكثرة
لا الزيادة مطلقا لان عبارة لا تكاد لا تكون مصيبة حقها
بدونها كما لا يخفى على المتامل المصيب فان قلت قد قال الله تعالى
في موضع من كلامه القديم وسيرت الجبال فكانت سرابا وقال
في موضع اخر منه يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا
مهيلا وقال في موضع اخر وبست الجبال بسا فكانت
هباء منبثا وقال في موضع اخر وتكون الجبال كالعهن
المنفوش فما وجه التوفيق بينها وبين ما ذكرتموها قلت اما كونها
كالعهن المنفوش فلا ينافي سيرها في الجو كالسحاب بل يناسب ويؤيد
وجه الشبه كما لا يخفى على ذوي الالباب وكذلك كونها سرابا

لا ينافيه بل يناسبه لان معناه فكانت مثل سراب يرى على صورة
الجبال ولم يبق على حقيقتها لتخلخلها وانتفاش اجزائها ومن قال
في تفسيره انها سيرت الجبال كالهباء في الهواء ثم قال في تعليل كونها
مثل سراب لتفتت اجزائها وانبثاثها لم يصب لما عرفت ان سيرت
في الجو يكون على هيئة مخصوصة مشبهة بهيئة السحاب السائر وكذلك
وذلك كونها مثل العهن لا عند كونها كالهباء المنبث والمنثور
والسراب ما يرى في نصف النهار في اشتداد الحر كالماء في المفاوز
يلصق بالارض وانما سمي سرابا لانه يسرب اي يجري كالماء وهو
غير الآل الذي يرى في طرفي النهار ويرتفع عن الارض حتى يصير
كانه بين الارض والسماء وقد نص الجوهري على المغايرة بينهما
ومن وهم ان احدهما من جنس الاخر فقال والآل ما يرى
في طرفي النهار من السراب فقد وهم واما كونه كثيبا مهيلا و
الكثيب الرمل المجتمع الكبير ومهيل مفعول من هال الرمل اهيله هيلا
وذلك اذا حرك اسفله فسال اعلاه وكونه هباء منثورا
وهباء منبثا اي غبارا منتشرا فبعد ما صار كالعهن والسراب
وسار في الجو كالسحاب وذلك انه يرجف الارض والجبال
اولا وحمل على هذا قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا
دكة واحدة قال الفراء زلزلتا ذكره صاحب التيسير
ثم تنفصل الجبال عن الارض وتسير في الجو ثم تسقط فتصير كثيبا

مهيلا

القايل القاضي

[illegible]

في سورة الحاقة

مهيلا ثم هباء منبثا ثم هباء منثورا ويرشدك الى ان هذه الصيرورة
لا تترتب على تلك الرجفة ولا تعقبها بلا مهلة انها لم تعطف عليها
بالفاء كما عطفت صيرورتها سرابا على سيرها في الجو بل عطفت
بالواو فان قلت هل لما قيل في تفسير قوله تعالى وحملت الارض
والجبال الآية فدكتا الجملتان جملة الارضين وجملة الجبال
تضرب بعضها ببعض حتى تندق فترجع كثيبا مهيلا وهباء منثورا
وجه قلت بل يأباه قوله تعالى ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها
ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا عوجا فيها ولا امتا فان الظاهر
منه ان الارض على حالها والتغيرات المذكورة اي فيها نظري عن
الجبال بعد ما اخذت من اماكنها فان النسف اخذ الشيء من مكانه
بسرعة يرشدك الى ان المراد من نسفها هذا المعنى لا جعلها كالرمل
ترتيب قوله فيذرها اي فيذر مقارها على نسفها ومن قال في
تفسير نسفها يجعلها كالرمال ثم يرسل عليها الرياح لم يصب اذ
موجب ما ذكر ان يقال ويذرها بالواو والفصيحة العاطفة على فعل
اخر مقدرا وثم يذرها والقاع الموضع المستوي والصفصف
الارض الملساء فقوله لا ترى فيها عوجا مؤكد للاول ولا امتا
مؤكد الثاني ومن زعم ان القاع ههنا بمعنى الخالي لم يصب ولا
اختصاص للعوج بالكسر بالمعاني قال ابن السكيت في اصطلاح المنطق
وكل ما ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج

[illegible]

[illegible]

بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش وبه اخذ الجوهري
في الصحاح ومن غفل عنه تعسف فيه فقال انه باعتبار الياس
ولذلك ذكر العوج بالكسر وهو مخصوص بالمعاني والامت وهو النتو
اليسير يقال مد حبله حتى ما امت فيه • وترى الارض بارزة • ظ
ليس عليها ما يسترها من جبل ولا شجر ولا بنيان وقرئ ترى على
المفعول ويرشد هذا الى ان الخطاب على القراءة الاولى ليس
بمعين • وحشرناهم الحشر السوق من جهات مختلفة الى مكان
واحد ومجيئه ماضيا بعد تسير وترى لتحقيق الحشر وقيل للدلالة
على ان حشرهم قبل تسير الجبال وبروز الارض ليعاينوا ليشاهدوا
ما وعد لهم كانه قيل وحشرناهم قبل ذلك ولا حاجة في ذلك الى جعل الواو
للحال باضمار قد بل لا وجه له ويرده ما في بعض الايات من الدلالة
على ان ذلك قبل الحشر منه قوله تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة
واحدة وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة
فيومئذ وقعت الواقعة فان الى النفخة الاولى لا عند ما فساد
العالم وهكذا الرواية عن ابن عباس رضه فان قلت المقال يومئذ
يومئذ تعرضون والعرض انما هو عند النفخة الثانية قلت
جعل اليوم اسما للحين الواسع الذي يقع فيه النفختان والصعقة
والنشور والوقوف والحساب فلذلك يومئذ تعرضون كما تقول
جئته عام كذا وانما كان مجيئك في وقت واحد من اوقاته والعرض

عبارة

عبارة عن المحاسبة والمسألة شبهت حالهم بحال الجند المعروضين
على السلطان لا ليتعرف احوالهم كما قيل لانه لا يناسب المقام بل ليامر
فيهم روي ان في القيمة ثلث عرضات فاما عرضتان فاعتذار
واحتجاج وتوبيخ واما الثالثة ففيها نشر الكتب فياخذ الفائز
كتابه بيمينه والهالك كتابه بشماله فلم نغادر منهم احدا وقرئ يغادر
بالنون والياء يقال غادره اذا تركه ومنه الغدر لانه
ترك الوفاء والغدير ما غادره السيل اي تركه • الاية الثانية
في سورة التنزيل ونفخ في الصور قد نطقت الاخبار بانه نفخ
في قرن حتى قال تعالى في موضع اخر فاذا نقر في الناقور
اي في الصور ففي نفخة الاصعاق جمع بين النقر والنفخ ليكون
الصيحة اهد واعظم فالمراد من الصور قرن ينفخ فيه النفخة
الاولى للفناء وعليه عامة المفسرين وخالفهم ابو عبيدة حيث
قال انه جمع صورة كسور وسورة وزعم الزمخشري جواز
ذلك حيث قال الصور بفتح الواو عن الحسن والصور بالكسر والفتح
عن ابي رزين وهذا دليل لمن فسر الصور بجمع الصورة وذلك
مردود بما صح في الاحاديث المثبتة في الصحاح ومنها ما روى ابو سعيد
الخدري قال قال رسول الله عليه السلام كيف انعم وقد التقم صاحب
القرن القرن وحنى جبهته واصغى سمعه ينتظر ان يؤمر فينفخ وفي
صحيح مسلم من حديث عبد الله بن عمرو واول من سمعه رجل يلوط حوض ابله

وحمل صاحب الكشاف

وحمل صاحب الكشاف

قال ويصعق الناس ثم يرسل الله تعالى مطرا كانه الطل
فينبت منه اجساد الناس ثم ينفخ فيه اخرى فاذا هم قيام
ينظرون بل بعبارة التنزيل حيث قال ثم نفخ فيه اخرى ولم
يقل فعلم انه ليس جمع صورة وبذلك يرد القراءة الشاذة
ايضا قال ابو الهيثم على ما نقل عنه الامام القرطبي في تفسير سورة
الانعام من انكر ان يكون الصور قرنا فهو كمن انكر العرش
والصراط والميزان وطلب لها تاويلات وقال فيه والامم
مجمعة على ان الذي ينفخ في الصور اسرافيل عليه السلام
فصعق من في السموات ومن في الارض اى مات من شدة
تلك الصيحة التي تخرج من الصور جميع من في السموات ومن
في الارض يقال صعق فلان اذا مات بحال هائلة او غشي
عليه تشبيها لتلك الحال بالصيحة الشديدة ومنه الصاعقة
التي ياتي عند شدة الرعد قال في الاساس صعق الرجل
وصعق اذا غشي عليه من هدة او صوت شديد يسمعه وصعق
اذا مات الا ما شاء الله قال السدي الا جبرئيل و
ميكائيل واسرافيل وعزرائيل ملك الموت وهو في حديث
مرفوع وقال سعيد بن جبير الا الشهداء فانهم احياء عند ربهم
هم تشنه الله تعالى متقلدو السيوف حول العرش واختاره
الحليمي وقال هو مروي عن ابن عباس ثم ضعف غيره

من الاقوال

من الاقوال فقال من زعم ان الاستثناء لاجل حملة العرش
او جبرئيل او ميكائيل واسرافيل وملك الموت او زعم انه لاجل
الولدان والحور العين في الجنة او زعم انه لاجل موسى عم فان النبي
عليه السلام قال انا اول من تنشق الارض فارفع راسي فاذا
موسى عم متعلق بقائمة من قوائم العرش فلا ادري افاق
قبلي ام كان ممن استثنى الله عز وجل فانه لا يصح شيء منها اما
الاول فلان حملة العرش ليسوا من سكان السموات ولا الارض
لان السموات في داخل الكرسي فكيف يكون حملة العرش فيها ولذا صح
انه عليه السلام قال ما السموات السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة
وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة
ومن هذا البيان ظهر ان حملة العرش لا يصلح الكرسي مسكنا لهم
فما في السموات السبع واما جبرائيل وميكائيل واسرافيل وملك الموت
فمن الصافين المسبحين حول العرش واذا كان العرش فوق السموات
لا يمكن ان يكون الاصطفاف حوله في السموات واما الثالث
فلان الجنات وان كان بعضها ارفع من بعض فان جميعها فوق
السموات ودون العرش على ما افصح عنه قوله عليه السلام سقف
الجنة عرش الرحمن وما فيها من الولدان والحور العين لا يصح استثناؤهم
من سكان السموات والارضين واما صرفه الى موسى عليه السلام
فلا وجه له لانه قد مات بالحقيقة فلا يموت ثانية عند نفخ الصور

ولهذا لم يتبيّنه في ذكر اختلاف العلماء ولين نوع الاستثناء بقول
من قال لا من شاء الله اي الذين سبق موتهم قبل نفخ الصور
لان الاستثناء انما يكون ممن يمكن دخوله في الجملة واما من لا
يمكن دخوله فيها فلا معنى لاستثنائه منها والذين ماتوا قبل
نفخ الصور ليسوا بعرض ان يصعقوا فلا حاجة لاستثنائهم وهذا المغ
في موسى عم متحقق فلا وجه لاستثنائه ايضا الى هنا كلامه ملخصا
من قبله في بعض المواضع ثم انه لا دلالة في الحديث الذي تمسك
به ذلك الزاعم على زعمه لان قوله عم انا اول من تنشق عنه الارض
صريح في ان ما ذكر بعد نفخ الصور ثانيا للنشور فان المراد
من الاستثناء المذكور فيه ما ذكر في قوله تعالى ونفخ في
الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله
ونفخة الفزع غير نفخة الموت على ما حققه العلماء وما ورد في حديث
اخر من قوله عم الناس يصعقون يوم القيمة فاكون اول
من يفيق فاذا انا بموسى عم اخذ بقائمة من قوائم العرش فلا ادري
افاق قبلي ام جوزي بصعقة الطور صريح في ان الصعقة
المذكورة في هذا السياق صعقة الغشي والفزع لا صعقة الموت
الحادثة عن نفخ الصور اولا ثم نفخ فيه اخرى اي نفخة اخرى
اول ذلك على ان المعنى ونفخ في الصور نفخة واحدة ثم نفخ
فيه اخرى وانما حذفت واحدة لدلالة اخرى عليها ولكونها

معلومة

معلومة بذكره في موضع اخر فاذا هم قيام ينظرون اي ينتظرون
ماذا يؤمرون واين يحشرون وماذا يعاملون وقيل يقلبون
ابصارهم في الجهات نظر المبهوت اذا فاجأه خطب ولا يجوز ان
القيام ان يكون على ما سبق الى بعض الاوهام ان يكون بمعنى الوقوف
والجمود في مكان لتحيرهم لان قوله تعالى ونفخ في الصور فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون قد دل على خلافه ولان الظاهر
لان النسل الاسراع في المشي وفي الخبر شكونا رسول الله
عليه السلام الضعف فقال عليكم النسل اي الاسراع في المشي
فانه ينشط فالمعنى يخرجون مسرعين وهو كقوله تعالى يخرجون
من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون اي يسرعون وفي
قولهم عند ذلك يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا ظاهر في عدم
تحيرهم وعدم بهتهم لان المعنى من ايقظنا من موضع رقادنا
اي نومنا وبهذا يرد ما قيل انهم ينظرون نظر المبهوت على ما مر انفا
فان قيل كيف قالوا من بعثنا من مرقدنا وهم من المعذبين في
قبورهم قلنا اتى ابي بن كعب رضه قال ينامون نومة فيقولون
من بعثنا من مرقدنا قال ابو صالح اذا نفخ النفخة الاولى رفع العذاب
عن اهل القبور وهجعوا هجعة الى النفخة الثانية بينهما اربعون سنة
واختلفوا في عدد النفخة فقيل ثلث نفخة الصعق ونفخة البعث
المذكورتان في الاية المزبورة ونفخة الفزع المذكورة في قوله تعالى

ونفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا
ما شاء الله وهذا اختيار الغزالي وقيل اثنان ونفخة الفزع هي
نفخة الصعق لان الامرين لازمان لها فزعوا فماتوا قال الامام
القرطبي والسنة الثابتة بحديث ابي هريرة رضه وحديث عبد الله
بن عمرو رضه وغيرهما تدل على انهما نفختان لا ثلث وهو الصحيح
لانه تعالى قال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في
الارض الا ما شاء الله تعالى فاستثنى هنا كما استثنى في
الفزع فدل على انهما واحدة ويرد عليه انه لا دلالة في الحديثين
المذكورين على عدم النفخة الثالثة غايته انهما وسائر الاحاديث
الواردة في النفخ ساكتة عنها ولا يلزم من ذلك عدمها وكذا
لا دلالة في ذكر الاستثناء بعينه في الموضعين ان يكون
المذكور فيهما نفخة واحدة وهذا ظاهر والصحيح عندي على القول
الاول من ان نفخة الفزع غير نفخة الصعق لامر من دلالة
الحديث المار ذكره في وقوع صعقة غشي يوم القيمة غير صعق الموت
الحادثة عن نفخة الموت وقوله عم ما ورد في الصحيحين
فاكون اول من يفيق كالنص على انه لا موت عند نفخة الفزع
انما هو غشي فمن قال هي ثلث نفخات نفخة الفزع ثم نفخة الصعق
وهو الموت ثم نفخة البعث فقد اصاب في الفرق بين نفخة الفزع
ونفخة الصعق الا انه لم يصب في زعمه ان نفخة الفزع للاحياء

الذين

الذين ماتوا قبل نفخة الصعق اي الموت قال القاضي عياض ان
صعقة الفزع بعد النشر حين تنشق السموات والارض فظهر ان
النفخات ثلث بل اربع نفخة يميت الله بها جميع المخلوقات كما جاء
في الحديث وعند ذلك نداء لمن الملك وينادي على ذلك قوله تع
كل شيء هالك الا وجهه ونفخة للبعث كما نطق به قوله تعالى ونفخ
في الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ونفخة الصعق
وهي نفخة الفزع بعينها كما نطق بالاول قوله تعالى ونفخ في الصور
فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله تعالى
وبالثاني قوله تعالى ونفخ في الصور ففزع من في السموات ومن
في الارض الا ما شاء الله تعالى ونفخة الافاقة كما قال الله تعالى
بعد ما ذكر نفخة الصعق ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون
وقد عرفت ما في زعمه ان نفخة الصعق هي نفخة الفزع بعينها فتدبر
الاية الثالثة في سورة بني اسرائيل يوم ندعوا
نصب باضمار اذكر او ظرف لما دل عليه ما تقدم من قوله ولا يظلمون
وقيل هو على الاغراء اي احذروا يوم ندعوا وقرئ يدعو ويدعى
ويدعوا على قلب الالف واوا في من يقول افعوا وتجويز ان تكون
انها علامة الجمع كما في اسروا النجوى الذين ظلموا او ضميره
وكل بدل منه والنون محذوفة لقلة المبالاة فانها ليست الا
علامة الرفع وهو قد يقدر كما في يدعي كل اناس كل جماعة من الناس

الاناس اصل الناس كرخال اسم جمع او لم يثبت فقال في ابنية الجمع
حذفت همزته تخفيفا كما قيل لوقة في الوقة بامامهم بمن ائتموا به
من نبي او مقدم في الدين او كتاب او دين وقيل بكتاب اعمالهم
فانه يرجع اليه في تعرف الاعمال ويرد الى ان المدعو الى كتاب الاعمال
كل واحد من احاد الناس لا لكل جماعة معه لعدم اشتراك اثنين الا اثنين
في كتاب واحد وقيل بامهاتهم جمع ام كخفاف جمع خف والحكمة
في ذلك اجلال عيسى عليه السلام واظهار شرف الحسن والحسين رضه
وان لا يفتضح اولاد الزنا ويرده ايضا ما اشرنا اليه انفا
من ان كل ام ليست مما يشترك فيها جماعة من الناس ثم ان
ثالث ما ذكر من وجوه الحكم مردود بما ذكر في الصحيحين من الحديث
الدال على ان الناس يدعون في اسمائهم واسماء ابائهم قال
الامام القرطبي في الحديث الصحيح عن ابن عمر رضه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا جمع الله الاولين والاخرين يوم القيمة
يرفع لكل غادر لواء يوم القيمة فيقال هذه غدرة فلان بن فلان
خرجه مسلم والبخاري فقوله هذه غدرة فلان بن فلان دليل على ان
الناس يدعون في الاخرة باسمائهم واسماء ابائهم وقال في التفسير
قوله تعالى يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده الدعاء النداء الى المحشر
بكلام يسمعه الخلائق يدعوهم الله تعالى فيه بالخروج وقيل
بالصيحة التي يسمعونها فيكون داعية لهم الى الاجتماع في ارض

القيمة

القيمة قال عليه السلام انكم تدعون يوم القيمة باسمائكم واسماء
ابائكم فاحسنوا اسمائكم قال الامام القرطبي وروى عن النبي صم
في قوله تعالى يوم ندعوا كل اناس بامامهم زمانهم وكتاب ربهم وسنة
نبيهم فيقول هاتوا متبعي الشيطان هاتوا متبعي رؤساء الضلالة
فمن اوتي اي من المدعوين كتابه بيمينه كتاب عمله وفيه دلالة
على ان الدعوة المذكورة لاعطاء كل من المدعوين كتاب عمله
فالفاء للتعقيب واما الدلالة فيها على ان المراد من الامام كتاب
العمل كما توهمه صاحب التيسير فغير ثابتة فاولئك اورده جمعا
على معنى من وقد حمل على اللفظ اولا فافرد في قوله تعالى كتابه وفي
قوله بيمينه يقرؤن كتابهم لكمال فرحهم ووفور عقلهم والذين يؤتون
كتابهم بشمالهم فهم لتحيرهم وترددهم لا يقرؤن كتابهم واشار اليه
بقوله واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت
كتابيه حيث لم يذكر القراءة يؤيد هذه الاشارة تعليق القراءة
على اتيان الكتاب باليمين وفي قوله يا ليتني دلالة ظاهرة على
انطلاق لسانهم وعدم احتباسها عن التكلم فلا وجه لما قيل و
تعليق القراءة باتيان الكتب باليمين يدل على ان من اوتي كتابه
بشماله اذا اطلع على ما فيه غشيهم من الخجل والحيرة ما يحبس
السنتهم عن القراءة ولذلك لم يذكرهم مع ان قوله ومن كان
في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى يشعر بذلك فان الاعمى لا يقرأ

الى

ابراهيم هاتوا متبعي موسى هاتوا
متبعي عيسى هاتوا متبعي محمد

الكتاب والغي ومن كان في هذه الدنيا اعمى القلب لا يبصر
رشده كان في الاخرة اعمى لا يرى طريق النجاة ثم ان مبنى
الاشعار المذكور على ان يكون المراد من الاعمى في قوله فهو في الاخرة
اعمى اعمى البصر ويرده ما روي انه لما نزلت هذه الاية جاء عبد الله
ابن ام مكتوم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا
رسول الله انا في الدنيا اعمى فاكون في الاخرة اعمى فانزل
الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي
في الصدور فانه صريح في ان المراد من الاعمى المذكور اعمى القلب
وان شئت زيادة تحقيق في ان كل واحد مؤمنا كان او كافرا
قارئا كان او اميا يقرا كتابه يوم القيمة فاستمع ما نتلوا
عليك قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
اراد بالطائر حظه من الخير والشر كانه طير اليه من عش الغيب
ووكر القدر وخص العنق بالاضافة اليه من سائر الاعضاء لان فيه يكون الذي يزين من القلائد والاطواق و
المشاين من الاغلال والاوهاق فاستعير لجعل الالزام الخير
والشر ويخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا مصورا بصور اعماله
يلقاه منشورا للظهور تلك الصحائف بالفعل منفصلة لا منطوية
كما كانت قبل ذلك عند كونها فيه بالقوة اقرا كتابك على ارادة
القول فيقروه قارئا كان او غير قارئ لان الاعمال عناكل

متمثلة

متمثلة بصورها او هيئاتها يعرفها كل احد لا على سبيل الكتابة
بالحروف فلا يعرف الامي وهذا وجه ما روي عن قتادة يقرا ذلك
اليوم من لم يكن في الدنيا قارئا حط ولا يظلمون فتيلا اي
لا ينقصون مما يستحقون من الجزاء وان كان شيئا حقيرا
يسيرا مقدار ما يفتله الشخص بين اصابعه من الوسخ وقيل
الفتيل هو الذي يكون في شق النواة الاية الرابعة يومئذ
يصدر الناس عن مخارجهم من القبور الى الموقف اشتاتا
متفرقين واحدها شت اي متفرق ليروا اعمالهم نفس العمل
بتصور وترى ثم تجزى عليه ما دل عليه قوله تعالى وان ليس
للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الاوفى
وقد قال المفسرون على وفق ما ورد به الاثار في تفسير قوله
وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ان المؤمن اذا خرج عن قبره استقبله
شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك
الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك
قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا كما قال عليه السلام
عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج
من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا
فيقول انا عملك الفاسد طال ما ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم
فذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فالمرئي نفس

العمل ومن غفل عن هذا صرفه عن ظاهره في قوله تعالى ليروا
اعمالهم وقال جزاء اعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة مقدار نملة
صغيرة خيرا يره اي يرى نفس ذلك العمل الخير ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره اي يرى نفس ذلك العمل ثم تجعل خير الكافر
هباء منثورا قال الله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه
هباء منثورا اي غبارا متفرقا لا يمكن جمعه وهو تصوير لجعله لا
يتهيأ له الاجتماع ولا يقع بها الانتفاع لا قدوم ثمه ولا هنا
نياسبه لكن شبه حالهم في اعمالهم التي عملوها في كفرهم سموها
مكارم كقرى الضيف وصلة الرحم واغاثة الملهوف وفك
الاسير وامثالها بحال من استعصى سلطانه وخالفه فقدم
الى ما عمل واقتنى وجمع فمزقه وابطله ولم يترك لها ولا اثرا في عثباره
وشبه اعمالهم المحبطة في حقارتها وعدم نفعها وقلة الاعتداد
بها بالهباء ثم بالمنثور المتفرق منه الذي لا يمكن جمعه ونظمه
وذلك اي ابطال حسناتهم بعد ما رأوها وتوقعوا منها النفع
اشد ايجاعا لهم وايلاما ويغفر شر المجتنب عن الكبائر كما قال
الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وذلك اي العفو والمغفرة بعد ما رأوا سيئاتهم وخافوا عن
ضررها اوقع في نفوسهم افعالا وانعاما فكل من لفظي العام
في القاموس على صراحته عمومه غير منصرف عن الظاهر المتبادر من

زعم

زعم ان المرئي جزاء الاعمال لا انفسها ثم قال ولعل حسنة الكافر
وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران في نقص الثواب والعقاب
فقد ربنا على كنه انحطاطي كل من مقامي كلامه اما في الاول فلانه
خالف فيه نص الكتاب بينا حبوط خير الكافر وعلى ان لا اثر له
في الاخرة حيث كان هباء منثورا وشبه بالتراب في عدم النفع
به لا من جهة الافضاء الى الثواب ولا من جهة الانجاء عن شدة
العقاب وقوله تعالى والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا
ولا يخفف عنهم من عذابها صريح في انه ليس لهم تخفيف العذاب
العجب ان القائل المذكور مع قوله ثمة تخفيف العذاب في حق الكفار
قال ههنا بل كلما خبت زيد اسعارهم ثم انه لم يدر ان قوله تعالى كلما
خبت زدناهم سعيرا ورد في حق المشركين لا في مطلق الكافر
فلا متمسك له فيه ههنا فافهم واما في الثاني فلانه خالف فيه
نص الحديث الصحيح وهو ما روى ابو ايوب الانصاري رضه قال
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر رضه يتغديان اذا
نزلت عليهم هذه الاية اعني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
الاية فامسك رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على الطعام
ثم قال من عمل منكم خيرا في الدنيا يره جزاءه في الاخرة ومن عمل منكم
شرا يره في الدنيا مصيبات واعراضا ومن يكن فيه مثقال ذرة من
خير يدخل الجنة والحديث مذكور في التيسير في حديث اخر ما صا

اي ياكلان الطعام

في التفسير

المؤمن في مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة وفي بعضها وفي
حديث اخر ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتب له بها درجة ومحيت
عنه خطيئة والحديثان مذكوران في تفسير سورة البقرة في الكشاف
بل خالف فيه نص الكتاب وهو قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم فانه صريح في ان سيئة مجتنب الكبائر لا تؤثر
في نقص الثواب اذ لو كان مؤثرا فيه يلزم ان لا يكون مكفرة وهو خلاف
مدلول النص فان قلت اليس من قوله تعالى ومن جاء بالحسنة
فله عشر امثالها عاما يعمها وللكافر حسنة وان لم يكن لها عبادة
لفقد شرطها وهو الايمان لان الاعمال الحسنة كانجاء الغريق
واطفاء الحريق غير مشروطة به قلت نعم كذلك الا انه لا يقدر
على اثباتها لبطلانها على ما عرفت فيما تقدم ولا ظلم في ذلك لان
الكفار على ما ورد في الاخبار مجزية على اعمالها الحسنة في هذه
الدار قال صاحب التبصرة في تفسير قوله تعالى اولئك الذين
ليس لهم في الاخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا
يعملون قال عليه السلام ان الله لا يظلم المؤمن حسنة يثاب
عليها الرزق في الدنيا حتى اذا افضى الى الاخرة لم يكن له حسنة
حتى يعطى بها وقال في تفسيره لانهم استوفوا ما يقتضيه صور اعمالهم
الحسنة وبقيت لهم اوزار العزائم السيئة روى مسلم في صحيحه عن
انس رضه ان الكافر اذا عمل حسنة اطعم بها طعمة من الدنيا واما

ويجزى بها في الاخرة نا
فاما الكافر فيطعم بحسناته
في الدنيا صح

المؤمن

واما المؤمن فان الله يدخر له حسناته في الاخرة ويعقبه رزقا
في الدنيا على طاعته وقال الشيخ الاكمل في شرحه لمشارق
والحديث يدل على ان الكافر لا ثواب له مدخر ليوم القيمة وعلى
ذلك الاجماع وان الكافر عمل ما هو حسنة يثاب عليها ان عملها المؤمن
فله طعم من ماكل الدنيا من جملة ما كتب له من الرزق واما الكافر
اذا فعل شيئا من ذلك ثم اسلم هل يثاب عليه في الاخرة او لا
فاختلف فيه فذهب بعضهم الى عدمه لان شرط اعتباره الايمان
عند وجوده ولم يوجد وقال بعضهم يثاب عليه في الاخرة
لقوله عم اسلمت على ما اسلفت لك من خير انتهى واذا تحققت ما
قررناه فقد وقفت على ان من قال فان قلت حسنات الكفار
محبطة بالكفر وسيئات المؤمن مغفرة باجتناب الكبائر في معنى
الجزاء بما فعل الذرة من الخير والشر قلت المعنى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا من فريق السعداء ومن يعمل ذرة شرا من فريق الاشقياء
لانه جاء بعد قوله يصدر الناس اشتاتا لم يحقق ولم يقف على سر
الكلام وتحقيق المقام ولا دلالة في صدر الناس اشتاتا على
توهم من تخصيص الاحكام كما لا يخفى على ذوي الافهام الاية
الحاشية في سورة الرحمن فيومئذ فوق انشقاق السماء وذلك
بعد جمع الناس في الموقف قال الامام القرطبي في تذكرة انشقاق
السماء وتناثر النجوم وطمس الشمس فقد ذكر المحاسبي وغيره

[illegible]

ذلك يكون بعد جمع الناس في الموقف وروى عن ابن عباس
رضه لا يسأل عن ذنبه سؤال استفسار ودلّ على ذلك تقوية
بعض فان السؤال اذا التعدى الى ثاني منصوبين بعن يتعين معنى
الاستفسار فلا ينافي ذلك قوله تعالى قال اكذبتم باياتي
ولم تحيطوا بها علما لانه سؤال توبيخ وتقريع لا سؤال استفسار
واستخبار انس ولا جان اي بعض من الانس والجن فان نظم
السؤال عن الذنب انما هو المكانون من الغير تعليما ثم ان الانبياء
عليهم السلام بمعزل عن توهم السؤال المذكور فلا وجه
لدرجهم في حكم النفي لما فيه من ايهام ثبوت الذنب فيهم ولذلك
اي يكون الانس في معنى البعض وحد ضميره في قوله ذنبه ومن
غفل عن هذا قال وحّد للانس باعتبار اللفظ وتأخر الانس
لفظا لا يأبى عن عود الضمير اليه لانه مقدم رتبة ثم ان النفي
المذكور لا ينافي ما في بعض الآيات من اثبات السؤال لانه يسئل
عن الباعث على الذنب نفسه قال ابن عباس رضه لا يسألهم
هل عملتم كذا وكذا بل يسألون لم عملتم كذا وهو التوفيق بين قوله
تعالى فوربك لنسألنهم وبين هذه الآية ومن غفل عن هذا قال
وذلك حين ما يخرجون من قبورهم ويحشرون الى الموقف
ذودا ذودا عند اختلاف مراتبهم واما قوله تعالى لنسألنهم
اجمعين ونحوه فحين يحاسبون في المجمع ثم انه لم يصب في قوله

وذلك

وذلك حين يخرجون من قبورهم ويحشرون الى الموقف
كما نبهت عليه انفا انه يرده ذلك واما عدم السؤال عن الذنب
فلعدم الحاجة اليه لا بالنظر الى السائل فذلك ظاهر ولا بالنظر
الى الحاضرين لاظهار استحقاق المذنبين بالجزاء الموعود
لهم لظهور الذنوب عندهم ايضا وقد دل على ذلك ما ذكر صاحب
التيسير في تفسير قوله تعالى يومئذ تحدث اخبارها روى ابو هريرة
عن النبي عليه السلام انه قرأ هذه الآية فقال اتدرون ما
اخبارها قالوا الله ورسوله اعلم قال فان اخبارها ان تشهد
على كل عبد وامة بما عمل على ظهرها كذا وكذا في يوم كذا وكذا فهذه
اخبارها وقال مقاتل تخبر بما عمل عليها يقول للمؤمن وحّد الله
تعالى عليّ وصلّى وصام وحج وزكّى ويقول للكافر كفر عليّ و
اشرك وزنى وسرق فيعلم الكافر انه سيق الى النار
وما ذكره في تفسير قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم
من ان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء
صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طالما ركبتني في
الدنيا وانا اركبك اليوم وشهادة الاعضاء والجلود الناطق
به نص الكتاب لصدق خبرنا في هذا الباب واما ما قيل في تعليله
لانهم يعرفون بسيماهم فيرد عليه ان ذلك انما يكفي في عدم السؤال
عن الذنب وتفاصيله وهذا ظاهر والكلام في هذا المقام في

عن الذين وتميزه عن غيره لا في عدم السؤال صح

الاية التاسعة وستة في سورة المؤمنين فاذا نفخ في الصور
يعني للبعث والنشور فلا انساب بينهم يومئذ فان قلت ما وجه
نفي الانساب ح وهي متحققة قلت المنفي نفعها لا نفسها فان لكل
امرئ يومئذ ما اكتسب لا ما انتسب الا ترى قابيل وكنعان وآزر
كيف يدخلون النار ولا يجديهم الانتساب الى الانبياء الكبار عم
وما قيل لزوال التعاطف والتراحم من فرط الحيرة واستيلاء
الدهشة بحيث يفر المرء من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه
منظور فيه من وجوه الاول ان التعاطف والتراحم متحقق بين
الصلحاء والاولياء على ما نطقت به الاخبار والثاني ان
زوال التعاطف لا يستلزم عدم نفع الانساب والثالث ان الفرار
المذكور لفرط الحيرة واستيلاء الدهشة كيف وهو متعذر عن
مطالبتهم بما قصر في حقهم وذلك انما يكون بعد زوال الحيرة والدهشة
وسيأتي ما يتعلق بهذا الوجه والذي ذكر اولا في شرح
الاية ولا يتساءلون فان قلت ما وجه التوفيق بين نفي السؤال
بينهما واثباته في قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض على بعض
السؤال عقيب نفخة البعث قبل ان يطوى السماء كطي السجل كما هو الظ
من قوله تعالى ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من نهار يتعارفون
بينهم ومن قوله تعالى يتخافتون بينهم ان لبثتم الا عشرا وانقطاع
السؤال بعد صار السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا يسأل حميم حميما

فان قلت

فان قلت ما ذكرته مخالف لما قيل ان التناكر يكون عند النفخة
الاولى فاذا كانت الثانية قاموا فتعارفوا وتساءلوا وكما
قيل ان عدم السؤال عند النفخة والسؤال بعد المحاسبة او دخول
اهل الجنة الجنة واهل النار النار قلت ما ذكراه عن عقل واعتبار وما
ذكرته عن نقل واخبار فعليك الاختيار ثم الاختيار فان قلت
يبني ما ذكرته على ان طي السماء بعد البعث فهل يساعده نقل قلت
نعم خرج الختلي ابو القاسم اسحق بن ابراهيم في كتاب الديباج عن
نافع عن ابن عمر رضه عن النبي عم في قوله تعالى اذا السماء انشقت
واذنت لربها وحقت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اول من
تنشق عنه الارض فاجلس جالسا في قبري فيفتح لي باب الى السماء
حتى انظر الى العرش ثم يفتح لي باب من تحتي انظر الى الثرى ثم
يفتح لي باب عن يميني حتى انظر الى الجنة ومنازل اصحابي وان الارض
تحركت تحتي فقلت لها ما لك ايتها الارض قالت ان ربي
امرني ان القي ما في جوفي وان اتخلى كما كنت اذ لا شيء في
ذلك قوله عز وجل والقت ما فيها وتخلت وقدم في شرح
نقلا عن التذكرة ان انشقاق القمر وتناثر النجوم وطمس الشمس
بعد جمع الناس في الموقف الاية السابعة في سورة يونس عم
ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا يعني في القبر الا ساعة من نهار
انذارا وهذا تعيينا للساعة النجومي فان الساعة لا يطلق على مقدار

قد يطلق على مقدار قليل من الزمان يتعارفون بينهم فان قلت
هل يتعارفون كما يحشرون ام بعد زمان قلت بل بعد زمان
وان كان الظاهر من قول من قال وذلك عند خروجهم من القبور
ان يتعارفوا كما يحشرون والدليل على ما قلنا قوله عليه السلام
الامر اشد من ان ينظر بعضهم الى البعض في جواب عايشة رضه
اذا سمعت قوله عم يحشر الناس حفاة عراة غرلا فقالت الرجال
والنساء ينظر بعضهم الى بعض والحديث رواه البخاري ومسلم
والنسائي وابن ماجه رح ووجه الدلالة ان هول البعث لما كان
مانعا عن النظر فلان يكون مانعا عن التعارف الذي يتوقف
عليه اولى وقد خرج الامام القرطبي في باب ذكر النفخ انهم يوقفون
عراة حفاة غرلا مقدار سبعين عاما فان قلت هل ينقطع
التعارف بينهم بعد حصوله قلت ذلك ظن من قال ثم ينقطع
التعارف بينهم لشدة الامر عليهم ولكن الامر ليس كما ظنه فان
قوله تعالى يوم يفر المرء من اخيه الاية صريح في بقاء التعارف بينهم
في الموقف الثاني والثالث لان فرار بعضهم عن بعض في ذينك
الموقفين على ما بيناه في شرح هذه الاية فان قلت
جواب النبي عليه السلام عن سؤال عايشة رضه انما يجري على تقدير
علمهم بانهم عراة عند حصول التعارف بينهم فهل الامر كذلك
قلت كما فهم من حديث رواه مسلم في صحيحه حيث قال عن ابن عباس رضه

قام فينا رسول الله عليه السلام بموعظة فقال يا ايها الناس
انكم تحشرون الى الله عز حفاة عراة غرلا كما بدانا اول خلق نعيده
وعدا علينا انا كنا فاعلين الا وان اول الناس يكسى يوم القيمة
ابراهيم عم بالكسوة فروي انه لم يكن في الاولين والاخرين لله عز
وجل عبد اخوف من ابراهيم عليه السلام فتعجل كسوته امانا له ليطمئن قلبه
ويحتمل ان يكون ذلك لما جاء به الحديث من انه اول من امر بلبس
السراويل اذا صلى مبالغة في التستر وحفظا للفرج من ان يماس مصلاه
ففعل ما امر به فيجزى بذلك ان يكون اول من يستر يوم القيمة ويحتمل
ان يكون الذين القوه في النار جردوه ونزعوا عنه ثيابه على اعين
الناس كما يفعل بمن يراد قتله وكان ما اصابه من ذلك في ذات
الله تعالى عز وجل فلما صبر واحتسب وتوكل على الله تعالى دفع عنه
شر الناس في الدنيا وفي الاخرة وجزاه بذلك العرى ان جعله
اول من يدفع عنه العرى يوم القيمة على رؤس الاشهاد وهذا
احسنها والله اعلم • الاية الثامنة يوم يفر المرء من اخيه وامه
وابيه وصاحبته اي زوجته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شان
يغنيه يكفيه في الاهتمام به وقرئ يعنيه اي يهمه فان قلت ما وجه
الترتيب قلت وجهه رعاية السجع فانه من محسنات الكلام اذا كان
خاليا عن التكلف يرشدك الى هذا قوله وبنيه مقام اولاده وما قيل
بدا وعلا بالاخ ثم بالابوين لانهما اقرب منه ثم بالصاحبة والبنين

لانهم اقرب واحب كانه قيل يفر من اخيه بل من ابويه بل من صاحبته
وبنيه لانه يخاف من مناقشته ومن غيره الى قوله وتاخير الاحب فالاحب
للمبالغة فقد وقع دائرة المناقشة فان قلت لو كان المجمع
لشان لما عدل من الغواشي الى المهاد في قوله تعالى لهم من
جهنم مهاد ومن فوقهم غواش قلت لعل في ذلك لنكتة معنوية
تربو على نكتة لفظية وهي ان لفظ المهاد من معنى الاعداد والتهيئة
فيتضمن الاشارة الى ما صرح به في قوله تعالى اعدت للكافرين
وانما يفر منهم حذرا عن مطالبتهم بالتبعات يقول الاخ له لو اسيتني
بمالك والابوان قصرت في برنا والصاحبة اطعمتني الحرام وفعلت
وفعلت والبنون لم تعلمنا ولم ترشدنا واما ما قيل ان ذلك لعلمه
انهم لا يغنون عنه شيئا فمردود بما ورد في صحيح الخبر من ان
الصبيان يطوفون على آبائهم بكؤس من انهار الجنة يسقونهم ذكره الامام
القرطبي في باب ما يلقى الناس في الموقف من الاهوال العظام
والامور الجسام من التذكرة وهذا نص صريح في ان منهم من ينفعه
فان قلت اذا ثبت الفرار يومئذ بالاختيار فما وجه الوعيد في قوله
عليه السلام من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين احبته
يوم القيمة والحديث مذكور في فصل ما يكره من البيع من الهداية وغيره
من كتب الفقه قلت ان الناس اذا احيوا وبعثوا من قبورهم
لم يثبت حالهم واحدة ولا موقفهم واحدا بل لهم احوال ومواقف واختلفت

قوله الحبيبة من حسيه منه

الاخبار

الاخبار عنهم لاختلاف مواقفهم واحوالهم وجملة ذلك خمسة
احوال اولها حال البعث من القبور والثانية حال السوق الى
موضع الحساب والثالثة حال المحاسبة والرابعة حال السوق
الى دار الجزاء والخامسة حال مقامهم في الدار التي يستقرون فيها
فالفرار المذكور في الموقف الاول لانهم عند ذلك يتفارقون
بينهم على ما بيناه في شرح الاية والفرار في الموقف الثاني والثالث
والله اعلم ⊙ الاية التاسعة يوم يكشف عن ساق ويدعون
اي اهل المحشر الى السجود يعني لله تعالى والساق يجيء في لغة العرب بمعنى
النفس نقله ابو عمر عن ابي العباس احمد بن يحيى النحوي ومنه قول
علي رضي الله عنه حين راجعه اصحابه في قتال الخوارج فقال والله
لاقتلنهم ولو تلفت ساقي يريد نفسه وفي التنكير البحت ايما الى
بعده عن التعيين والتبيين بالتعريف والتوصيف وعلى هذا يكون
المراد التجلي لهم وكشف الحجاب عن ابصارهم حتى اذا راوه سجدوا له
ويعاضد هذا ما روي في الصحيح البخاري ان الله تعالى يكشف عن ساقه
يوم القيمة فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة وقد جاء في ذلك حديث
حسن ذكره ابو الليث السمرقندي في تفسير هذه الاية عن ابي
بردة ابن ابي موسى الاشعري عن ابيه قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه السلام يقول اذا كان يوم القيمة مثل لكل قوم ما كانوا يعبدونه
في الدنيا فيذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويبقى اهل التوحيد

فيقال لهم ما تنتظرون وقد ذهب الناس فيقولون ان لنا ربا
كنا نعبده في الدنيا ولم نره فيقال اتعرفونه اذا رأيتموه فيقولون
نعم فيقال كيف تعرفون ولم تروه قالوا انه لا شبيه له فيكشف
لهم الحجاب فينظرون الى الله تعالى فيخرون له سجدا ويبقى قوم
ظهورهم مثل صياصي البقر فيريدون السجود فلا يستطيعون وذلك
قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون
ثم قال ابو بردة فحدثت بهذا الحديث عمر بن عبد العزيز فقال
عمر رضه ما سمعت في اهل التوحيد هو احب الي من هذا قال الامام — حديثا
القرطبي في التذكرة هذا القول يعني تفسير الساق بما ذكر احسن
الاقوال وقال في تفسيره معنى حديث ابي بردة ثابت في صحيح
مسلم من حديث ابي سعيد الخدري ونحن نقول الحق قول علي رضه لو
كشف الغطاء ما ازددت يقينا اشارة الى هذا الكشف فان قلت
بعدما ذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون ولم يبق الا اهل التوحيد
فمن الذين يريدون السجود ولا يستطيعون قلت هم المنافقون على ما
جاء في حديث مسلم حيث قال يجمع الله الناس يوم القيمة
فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس — الشمس
ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت
الطواغيت فتبقى هذه الامة فيها منافقوها الحديث فان قلت
ذهب الكشاف الى انه ذكر تمثيل حيث قال الكشف عن الساق مثل

في شدة

في شدة الامر وصعوبة الخطب واصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدرات
عن سوقهن في الهرب فمعنى يوم يكشف عن ساق في معنى يوم يشتد الامر
ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق كما يقول للاقطع الشحيح يده
مغلولة ولا يد ثم ولا غل وانما هو مثل في البخل واما من شبه فلضيق
عطنه وقلة نظره في علم البيان وحكي عن هذا التشبيه عن مقاتل وعن
ابي عبيدة خرج من خراسان رجلان احدهما شبه حتى مثل وهو مقاتل
بن سليمان والاخر نفى حتى عطل وهو جهم بن صفوان والذي
يحزه يعني من شبه حديث ابن مسعود رضه يكشف الرحمن عن ساقه
فاما المؤمنون فيخرون سجدا واما المنافقون فيكون ظهورهم
طبقا طبقا كان فيه السفافيد ومعناه يشتد امر الرحمن ويتفاقم
هوله وهو الفزع الاكبر يوم القيمة ثم كان من حق الساق ان يعرف
على ما ذهب اليه المشبهة لانها ساق مخصوصة معهودة عنده وهي
ساق الرحمن فان قلت لم جاءت منكرة في التمثيل قلت للدلالة على انه
امر مبهم في الشدة منكر خارج عن المألوف كقوله تعالى يوم يدعو الداع
الى شيء نكر كانه قيل يوم يقع امر فظيع هائل الى هنا كلامه وتبعه
الامام البيضاوي والامام القاشاني صاحب التفسير والتأويل
فهل لما ذهبوا اليه وجه قلت لا لان شرط العدول عن الحقيقة
والمصير الى التمثيل تعذر اجراء الكلام على حقيقته وهذا الشرط مفقود
ههنا لما عرفت ان الساق تجيء في اللغة بمعنى النفس وهي مرادة ههنا
بشهادة الاحاديث الصحيحة وصاحب الكشاف معذور فيما ذهب اليه

[illegible]
صاحب الكشاف من علماء المعتزلة

من غلاة المعتزلة المنكرين لامكان رؤيته تعالى فاضطره الى الاعتقاد الى صرف الكلام عن حقيقته ورد الاحاديث الصحيحة
الواردة فى هذا الباب واما من حذى حذوه فقلدوه غافلين
عن منشاء ذهابه الى ما ذهب اليه وعن ان ذلك المنشاء
خلاف اهل السنة والجماعة فى ضمنه رد للاحاديث المرجوعة واما
قوله واما من تشبه ملتبس عليه وهو قلة نظره فى علم البيان
فلقد احاجب فى رده وان لم يصب فى تعيين منشاء ذهابه
الى التشبيه فانه لقلة نظره فى علم اللغة وعدم احاطة الاحاديث
المذكورة لا لقلة نظره فى علم البيان واما قوله ثم كان من حق
الساق ان تعرف الى فيرد على ما ذكرناه ايضا وقد تمت على وجه
التفصى عنه فيما تقدم فتذكر ويدعون الى السجود توبيخا وتعنيفا
على تركهم السجود فى الدنيا عند الاستطاعة لا تعبدا
وتكليفا فان الدار دار الجزاء لا دار التكليف فيوم ولابد
اعقام اصلابهم والحيلولة بينهم وبين الاستطاعة تحسيرا لهم و
تنديما على ما فرطوا فيه حين دعوا الى السجود وهم سالموا الاصلاب
والمفاصل ممكنون فزاحوا العلل فيما يعبدونه فلا يستطيعون روى
عن ابن مسعود رضه انه تعقم اصلابهم اى ترد عظاما بلا مفاصل لا
تنثنى عند الرفع والخفض وفى الحديث ويبقى اصلابهم
طبقا واحدا اى فقارة واحدة ويوم منصوب لمضمر تقديره كان
ما لا يدخل تحت الوصف وانما حذف للتهويل للامر ومبالغة فى التخويف

رد عقيدة سنية لصاحب الكشاف

رد اخر له

لحسوم

تحشرهم جميعا قدم تغير الحشر ثم نقول للذين اشركوا اين
سؤال توبيخ شركاؤهم اضاف الشركاء اليهم لانه لا شركة فى
الحقيقة بين الاصنام والمعبود بحق وانما اوقع عليها اسم الشركاء بمجرد
تسميتهم شركاء فاضيف اليهم بهذه النسبة ويعضده التعبير عن
اعتقادهم بالزعم فانه كالعلم فى الباطل حتى قالوا زعموا مطية الكذب
ولا يخفى ما فيه من التحكم الذين كنتم تزعمون انهم شركاء لله حذف
المفعولان لدلالة سياق الكلام عليه وهذا السؤال ظاهر فى غيبة
الشركاء وقوله تعالى فى موضع اخر من هذه السورة وما نرى
معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم و
ضل عنكم ما كنتم تزعمون نص فيها فلا وجه لما قيل يجوز ان يحضروا
حيث هم ولكن لما لم ينفعوهم ولم يكن فيهم ما رجوا من الشفاعة
بهم جعلوا كانهم غيب عنهم وهو ابلغ فى التوبيخ اذ وجودهم انما هي
من العدم واما ما قيل يجوز ان يحال بينهم وبينها ليتفقدوها فى الساعة
التى علقوا بها الرجاء فيها فيرد عليه انه حين يكشف الحال عندهم ويعلموا
انه لا منفعة لهم اللهم بل فيها مضرة فلا احتمال للتفقد ثم لم تكن
فتنتهم جوابهم وانما سمى فتنة لانه معذرتهم التى توهموا تخلصهم بها من
قولك فتنت بالذهب اذا خلصته وقيل كفرهم والمراد عاقبته الا
ان قالوا قرئ لم يكن بالياء التحتانية وفتنتهم بالنصب على ان الاسم
ان قالوا وقرئ بالتاء الفوقانية وفتنتهم بالرفع على انها الاسم

الكسر وقرئ بنصبها على تقدير ان قالوا او مو نع اى ثم لم تكن فتنتهم
الا مقالتهم وهذا احسن من اعتبار التانيث في الخبر والله ربنا
ما كنا مشركين كذبوا وحلفوا مع علمهم بانه لا ينفع جحدا ودهشا
فان المحقق ينطق بما ينفعه من غير تمييز بينهما كقولهم ربنا اخرجنا منها
فان عدنا فانا ظالمون مع ايقانهم بالخلود فيها وقرئ بالنصب على
النداء والمدح انظر كيف كذبوا على انفسهم بنفي الشرك عنها
وضل عنهم يحتمل ان يكون عطفا على كذبوا فيدخل في حيز انظروا
ويحتمل ان يكون اخبارا مستانفا فلا يدخل في حيزه ما كانوا
يفترون اى غاب عنهم ما كانوا يفترون من شركائهم اى
يفترون الهيته وشفاعته ومن قال في تفسير قوله تعالى ما كنا
مشركين اى عند انفسنا بل كنا موحدين باقرارنا بان الخالق
واحد والرازق واحد وانما اعبد الاصنام ليقربونا الى الله زلفى
فكانه لم ير ان التعبد المذكور يأباه قوله تعالى انظر كيف كذبوا اذ
ح اى على تقدير ان يكون نفيهم الشرك عن انفسهم لا بحسب الواقع
بل بحسب اعتقادهم لا يكونوا كاذبين فيما قالوا لصدقهم في اخبارهم
عن زعمهم واعتقادهم ثم ان المراد من الشرك الشرك في العبادة
لا الشرك في الالوهية فقوله بل كنا موحدين باقرارنا لا يناسب
المقام قال تعالى في سورة النحل واذا راى الذين اشركوا شركاءهم ... قالوا
ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا من دونك فالقوا

البهم


البهم القول انكم لكاذبون القاء القول في جوابهم من جانب الشركاء
على ما افصح عنه قوله تعالى في سورة يونس ع م ويوم نحشرهم جميعا
ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم
وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون فكفى بالله شهيدا بيننا
وبينكم ان كنا عن عبادتكم لغافلين صريح في ان الجواب المذكور ليس
من جانب الشياطين كما توهمه من قال اى اجابوهم بالتكذيب
في انهم حملوهم على الكفر والزموهم اياه كقوله وما كان لي عليكم من
سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي بل نقول قوله تعالى في سورة
السبأ ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا
يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن
صريح في ان الجواب من جانب الملائكة فمن زعم انه من جانب الاصنام
وقال ولا يمتنع انطاق الله تعالى الاصنام به ح لم يصب وقد قال
ذلك الزاعم في سورة السبأ وتخصيص الملائكة لانهم اشرف
شركائهم والصالحون للخطاب ومن كلامه تدافع ظاهر واعلم ان قوله
تعالى في سورة الانعام وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم
شركاء صريح في انه لا كان بينهم وبين شركائهم ابتداء فانقطاعهم
عن شركائهم عند ذلك على ما نبهناك عليه فيما تقدم وقوله تعالى
في سورة النحل واذا راى الذين اشركوا شركاءهم وقوله تعالى
في سورة الاعراف اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا

اي عاينوا في انهم يحجبون منهم بعد ذلك فانكارهم عن اتخاذ الشركاء
حين لم يروا فلا ينافي اعترافهم به بعد ذلك حين رأوهم فاجيبوا بانكم
لكاذبون في قولكم الاول هو الظاهر وما قيل ان التكذيب في انهم
شركاء الله يرد عليه ان المراد بالشركة الشركة في العبادة
لا الشركة في الالوهية وقد وجد منهم التشريك في العبادة وان
لم يوجد منهم التشريك في الالوهية فلا وجه لتكذيبهم فيه وبما قررناه
تبين ان من قال يجوز ان يقال بينهم وبينها ليتفقدوا بها في الآخرة
التي علقوا بها الرجاء فيها غافل عن حقيقة الحال قاصر عن تتبع
الآيات الواردة في هذا المقام حيث تشبث بالاحتمال في موضع
القطع والله اعلم. الآية العاشرة والوزن يومئذ الحق
الجمهور على ان صحائف الاعمال توزن بميزان له لسان وكفتان
ينظر اليه الخلائق اظهارا للمعدلة وقطعا للمعذرة وقال الضحاك
والاعمش الوزن والميزان بمعنى العدل في القضاء وذكر الوزن
ضرب مثل كما يقال هذا الكلام في وزن هذا وزانه اي يعادله
ويساويه وان لم يكن هناك وزن وقال الزجاج هذا شائع
من جهة اللغة والاولى ان يتبع ما جاء في الاسانيد الصحيحة
من ذكر الميزان ولقد احسن القشيري حيث قال لو حمل الميزان على هذا
فليحمل الصراط على الدين الحق والجنة والنار على ما يرد على الارواح
دون الاجساد والشياطين والجن على الاخلاق المذمومة والملائكة

على القوم

على القوم المحمودة وقد اجمعت الامة في الصدر الاول على
الاخذ بهذه الظواهر من غير تأويل وقال الامام القرطبي واذا
اجمعوا على منع التأويل وجب الاخذ بالظاهر وصارت هذه الظواهر
نصوصا وقال ابو حنيفة رحمه الله صاحب الموازين جبرائيل عم يقول الله
تعالى يا جبرائيل زن بينهم فرد من بعض على بعض قال وليس ثم ذهب
ولا فضة فان كان للظالم حسنات اخذ من حسناته فرد على
المظلوم وان لم يكن حسنات اخذ من سيئات المظلوم فحمل على الظالم
فيرجع وعليه مثل الجبال وهذا يأتينا في قوله تعالى ولا تزر وازرة
وزر اخرى لان ما حمل عليه لما كان جزاء ظلمه لم يكن في الحقيقة
وزر اخرى بل وزر نفسه قوله يومئذ خبر المبتدأ وهو الوزن
والحق صفة او خبر محذوف ومعناه العدل السوي فمن ثقلت
موازينه حسناته وما يوزن به حسناته فهو جمع موزون
او ميزان وهو وان كان مفردا لفظا ولذلك وحد الضمير الراجع
اليه جمع معنى ولذلك قيل في جزئه فاولئك هم المفلحون الفائزون
بالنجاة عن الدخول في النار ومن غفل عما ذكرناه فتعسف في
تصحيح جمع الميزان حتى قال وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدد
الوزن ولم يدر ان بهذا القدر من التكلف لا يتم توجيه الكلام
بل لا بد من تصحيح معنى الجمعية في الخبر ايضا ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم بتضييع الفطرة السليمة التي فطرت
عليها واعتراضها لما عرضها للعذاب بما
كانوا بآياتنا يظلمون

مقابله شد از روی تا آخر



الحمد لله المنزه افعاله عن العلل والاغراض • المقدس ذاته عن التوصيف
بالجواهر والاعراض • ضبط معاقد كتاب الوجود • لا بالمبادي والغايات •
ودل على موضوعاته بالذات والصفات • اولم يكف بربك انه على كل شيء
قدير • وقصتها في [illegible] كتابه المسطور • في الرق المنشور • حيث قال
لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين • وانزله على خير من اوتي الحكمة
وفصل الخطاب • واكمل ارباب التمييز بين الخطاء والصواب • ممهد قواعد
مكارم الاخلاق • افضل كافة الخلايق على الاطلاق • خاتم
الانبياء والمرسلين • سيد الاولين والاخرين • فاتح باب الشفاعة
يوم الدين • الذي كان نبيا وادم بين الماء والطين • فظهر اسم
الله الاعظم • المبعوث الى كافة العرب والعجم • محمد الذي ارسله
بالحق بشيرا ونذيرا • وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا • صلى الله
عليه وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا • اما بعد فهذا كتاب لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصيها • قد بينت فيه موضوعات جميع العلوم العربية
والشرعية ومباديها • واعراضها وغاياتها وتعريفاتها بضبط معاقدها •
على وجه ما سبقني فيه احد ولعمري انه اجدى من تفاريق العصا • و
منافعه اكثر من عديد الحصى • وبذلك فليتنافس المتنافسون • ان رامو

تمايز العلوم وضوابط الفنون • ولما اتسق نظمه القديم • وتجلى في
احسن تقويم • خدمت به سدة من انتظم الانام • في ظل الامن والامان • العدل
وفاض عليهم سجال الفضل والاحسان • وهو الذي قد علم ابناء البدو والحضر
وابناء المدر والوبر • ان راية الاسلام لم يظل على السلطان احسن
منه دينا • واصدق يقينا • واوسع علما • وارجح حلما • واسد سيرة
واتم وفاء • واعم سخاء • وافخم ذكرا • واعلى بالا • واشد انتقاما • و
اوفر حياء • واغنى غناء • واجل جلالة • واكمل عدة والة • وارفع ملكا
وسلطانا • واطوع انصارا واعوانا • الا وهو السلطان الاعظم و
الخاقان المعظم • حافظ بلاد الله • ناصر عباد الله • قامع الكفرة الطغاة
وقالع الفجرة البغاة • السلطان بن السلطان سلطان بايزيد بن
سلطان محمد بن سلطان مراد بن سلطان محمد بن سلطان بايزيد بن سلطان
مراد بن اورخان بن عثمان • لازالت هذه السلسلة متسقة النظام
الى قيام الساعة وساعة القيام • فان روج هذا المزيف طبعه النقاد •
فهو غاية البغية ونهاية المراد • والله رؤف بالعباد • وهو الهادي
الى سبيل الرشاد • اعلم ان الانسان لما كان مدنيا بالطبع
لم يمكن تعيشه الا بمشاركة بني نوعه • وهي ايضا لم يمكن الا باعلام ما
في ضميره من المقاصد والمصالح ولم يتيسر التوصل الى ذلك اخف من الصوت
لعدم ثباته وازدحامه وعدم الاحتياج في حصوله الى مواد والات
خارجة عن ذات الانسان فاضطر بالطبع الى استعمال الصوت وتقطيع

وتنطيع الحروف باشكال مساعدة له فان الله تعالى اعطى لكل شيء خلقه ثم هدى
ليدل غيره على ما عنده من المدركات بتعيين صوت من الاصوات الموضوعة للحروف
لواحد واحد منها بحسب تركيبات تلك الاصوات على وجوه مختلفة وانحاء
شتى واما هذا التعيين فانما علم بسبب قرائن الاحوال وكان هذا في
اول الحال في الامور الضرورية من احوال التعيش ثم عمّ جدًا بطول الزمان
في جميع المعاني المتعلقة حتى صار بطريق الالفاظ طريقة معهودة متعارفة
في الافادة والاستفادة فتشعبت الطوائف وتفننت الامم
في اللغات ووضعها وتركيبها ثم شرعوا بعد ذلك في الاستحسانات من
رعاية الحكم والنكتة في الاوضاع وطلب الخفة في الالفاظ وسلاستها
وعذوبتها وطرح المؤنات ورفع الالتباسات التي في لغة الاوائل و
غير ذلك من الامور الاستحسانية فوضعوا اللغة العربية باوضاع متقنة
واعتبارات غريبة وحكم لطيفة ونكت شريفة ولذلك كانت اظهرها
تبيانا وابينها اتقانا واعجبها شانا وكفاك شاهدا في ذلك كثرة
ارباب البلاغة وفرسان ميدانها الجرّاد الراكضين في حدق البيان في هذه
اللغة العربية الشأن الحديقة البرهان حتى بلغ امرهم الى تعليق
قصائدهم التي كانوا يسعون نهاية من الزمان فوقها في البلاغة
الى يعجز عنه الانسان ولو لم يضعها يد الاعجاز لكانت موجودة الى الآن
فيما اهل الحجاز فهل في اي لغة وقع مثل ذلك وكلام رب العزة
لم يكتسب تلك الطلاوة ولا استودع تلك الحلاوة وما اغدقت

اسافلة

اسافلة ولا الفرق العالية وما كان يعلو ولا يعلى الا في القصبات
في تلك القوالب الا بكتاب على تلك الاساليب ولذلك دونوا
في هذه اللغة علوما كثيرة حتى ارتقى في الاستواء الى تسعة وعشرين
فنًا والفوا الكلام في بيان اصولها ومتفرعاتها وصنفوا فيها كتبا
بحيث لا يحصى كثرة وكل ذلك يدل على جودة هذه اللغة وحسنها
ثم ان طريقة الالفاظ لم تف الا بالحاضرين وقد مست حاجة اخرى الى
اطلاع الغائبين والذين في الازمنة الآتية على الامور المعلومة ليتفقوا
بها ولينضم اليها ما يقتضيه فما برحم فيكمل الحكمة والمصلحة اذ اكثر الامور
والصناعات انما كملت بتلاحق الافكار فاحتيج الى ضرب آخر من ابراز الكلام
لاجلهم فلزم اعتبار اشكال الكتابة للحروف لاجل الدلالة على ما في النفس
ايضا لكن بتوسط الالفاظ وان امكن ان يدل بها عليه بلا توسطها
كما في حل المحو نقش اخر وهكذا لان تعقل المعاني قلما ينفك عن تخيل
الالفاظ لكثرة الاعتياد بفهمها منها حتى كان المفكر في المعاني المخزونة
في قلبه يناجي نفسه بالفاظ متخيلة ولهذه العلاقة القوية كادت المعاني
كانها لا تتعقل من الاشياء الاخر الا بتوسطها فلا جرم جعل الدوال الاخر
للالفاظ لا للنفس المعاني فوضع للحروف اشكال وركبت من تركيبها
ليدل على لفظ مركب من حروف بتركيبات شتى ووضع نقوش آخر
ايضا لتدل على انواع الكيفيات المسموعة العارضة للحروف عند تركيبها
وهي النقوش الدالة على انواع الحركات وغير ذلك من الشدة والمدة

وما قيل انه لو وضع نقوش الكتابة لانفس المعاني لكان الانسان يتوانا
بحفظ الدلائل عليها في النفس الفاظاً ونقوشاً وفي ذلك مشقة عظيمة
فلا يخفى توجيهه عن التكلف وفيما ذكرنا غنى عن ذلك واذا تمهد هذا
فنقول لما اختلف الحروف ومخارجها باختلاف الامم والطوائف
احتيج اولا في معرفة لسان العرب الى بيان الحروف العربية وانها بحسب
المخارج وكيفية حدوثها عن مخرج مخرج وغير ذلك من الاحوال العارضة
لها بحسب المخارج وهذا الفن هو علم مخارج الحروف وموضوعه بسائط علم مخارج الحروف
الحروف العربية من حيث كمياتها وكيفياتها بحسب مخارجها ومباديه
بعضها بديهي وبعضها استقرائي وله استمداد من الطبيعي وعلم التشريح
وغرضه تحصيل ملكة ايراد تلك الحروف في المخارج على ما هي عليه في لسان
العرب وغايته الاحتراز عن الخطاء في تلفظ كلام العرب بحسب مخارج
حروفه ثم ان واضع لغة العرب ركب من تلك الحروف الفاظاً مختلفة
ووضعها بانواع مختلفة وانحاء شتى وراعى في وضعها نكاتاً
ودقائق جمة فوضع جواهر مفردات الالفاظ لمفردات المعاني وضعاً
شخصياً اما ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً كا
لاعلام الشخصية والجنسية او يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً كالمضمرات
والموصولات واسماء الاشارات واسماء الافعال وعامة الافعال
والحروف وبعض الظروف كاين وحيث وغيرهما مما تضمن معنى الحرف
او يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً كعامة المنكرات وجعل تارة بعضه

واحد

واحد جواهر متعددة كالالفاظ المترادفة وجعل اخرى لمعان متعددة
جوهراً اما برعاية المناسبة بين المعاني كالمنقول اولا كالمشترك ثم اخرج
عن بعض تلك الجواهر الموضوعة الفاظاً اخر على هيئات مختلفة و
وضع انواع تلك الهيئات لانواع من المعاني على الوجوه الثلثة المذكورة
وجعل تارة ايضاً هيئة واحدة بالنوع لانواع متعددة من المعاني و
جعل اخرى هيئات كثيرة لنوع واحد من المعاني واخرج عن جوهر
لفظا باحدى هيئة من الهيئات الدالة عليه عن جوهر اخر باخرى منها
وجعل تارة واحدا واحدا من الهيئات المشتركة في الدلالة على نوع
واحد من المعاني مختصا بواحد واحد من انواع الالفاظ الخارجة
من تلك الهيئات عنها وفي ضمن اوضاع انواع تلك الهيئات وضع
لكل واحد واحد من الهيئات الجزئية العارضة لكل لفظ لفظ خارج عن
كل جوهر جوهر لفرد فرد من نوع نوع من المعاني بالوضع النوعي الذي
هو وضع نوع الالفاظ بملاحظة العنوان الكلي لها وهو منها
صحا نوعية انواع الهيئات الملحوظة على وجه كلي اجمالي بلا ملاحظة اختصاصها
بمادة دون مادة فلو وجد مادة جزئية تدل عليها وضع له نوع من
انواع الهيئات مع ان تلك المواد غير متلفظة بهذا النوع من الهيئات
يرجع اصلها الى ذلك النوع ان امكن والا فيحكم بان نوع تلك
الهيئة العارضة لتلك المواد والجزئية موضوع ايضاً لما وضع له
النوع الاول فيكون نوعاً يشك الهيئين مترادفين ثم انه لما خرج

هيئات كثيرة من جوهر واحد فوضعها بالنوع لانواع المعاني كذلك اخرج عامة المفردات عن هيئاتها الاصلية الى تغيرات مختلفة بعضها واجب وبعضها جايز لاغراض اكثرها طلب الخفة على قياس مطرد فافهم وقس على ما ذكر ساير الاعتبارات التي روعيت في الوضع واذا كان حال الوضع ما ذكرناه فاحتيج الى قوانين تبين كيفية الوضعية واعتباراته ولم يدون الى الآن كتاب جامع لتلك القوانين وفي نيتي انشاء الله تعالى والى علم آخر تبين مدلولات جواهر خصوصيات الالفاظ وهيئاتها الجزئية وخصوصيات ما خرج عنها من الصيغ الموضوعة بالوضع النوعي وانها على اي هيئة وعلى اي معنى ان كانت من الصيغ التي لها معان متعددة المتكفل بهذا هو علم اللغة الباحث عن مدلولات جواهر المفردات وهيئاتها الجزئية التي وضعت تلك الجواهر معها لتلك المدلولات بالوضع الشخصي وعن الخارج عن كل جوهر جوهر وهيئاتها الجزئية على وجه جزئي وعن معانيها الموضوع لها بالوضع الشخصي والى علم آخر يعلم منه كيفية الخروج والمناسبة بين المخرج ومخرج بعض الخارج اذ ربما يخفى الاصل بحيث يحتاج في بيانه الى استدلالات كثيرة وهو علم الاشتقاق الباحث عما ذكر والى علم آخر يعلم منه انواع المفردات الموضوعة بالوضع النوعي ومدلولاتها وهيئاتها الاصلية العامة للمفردات والهيئات النوعية وكيفية تغيراتها عن هيئاتها الاصلية على الوجه الكلي بالمقاييس الكلية وهو علم الصرف

فهذه

فهذه العلوم الثلث يبحث في كل منها عن المفردات بحيثيات مختلفة فعلم اللغة علم باحث عن جواهر خصوصيات المفردات من حيث انها مصيغة بأوعيتها الشخصية ومن حيث هيئاتها الطارية المختلفة المتعينة ومعاني تلك الهيئات الطارية من جهة وضعها الشخصي على وجه جزئي فغرضه تحصيل ملكة الاستحضار في تلك المذكورات وغايته صيانة اللسان عن الخطاء في معاني الجواهر والهيئات المتعلقة بجوهر جوهر فردا فردا ووسائله القضايا التي حكم فيها بان مدلول هذا اللفظ كذا وهيئته كذا ومباديه مقدمات مستنبطة في مواضع استعمالات العرب وعلم الاشتقاق علم يبحث فيه عن المفردات على الوجه الكلي من حيث انتساب بعضها الى البعض بالاصالة والفرعية بحسب جوهرها وغرضه تحصيل ملكة نسبة البعض بجوهره الى البعض على وجه الصواب وغايته الصيانة عن الخطاء في الانتساب لئلا يقع الخبط في الكلام لفظا ومعنى من جهة هذه الجهة ومباديه كثيرة لكنها مشتركة في امر واحد هو المبدأ الاقرب وهو ظهور حروف الاصول على ما يقتضيه قواعد اللغة وكيفيات الاستعمال وعلم الصرف علم يبحث فيه عن المفردات على الوجه الكلي بالمقاييس الكلية من حيث معانيها الموضوعة هي لها بالنوع ومن حيث هيئاتها النوعية الاصلية وهيئاتها العارضة وكيفية تغيراتها عن تلك الهيئات الاصلية الى تلك الهيئات العارضة سواء كان التغير اليها عند انفرادها وتعلقاتها بلوازمها والتها بتلك لاخر الهيئات الطارية على معنى افرادي في

على معنى تركيبي وبعض المسائل مشترك بين الصرف والاشتقاق كمسئلة
القلب المكاني والحرفي والابدال والحذف وضبط الصيغ الاصلية
للمفردات مطلقا مشتقة كانت او جامدة على الوجه الكلي لانه
يبحث عن تلك الامور في الصرف بضبط الهيئات الاصلية ليرجع الهيئات
التغيرية الى اصولها ولانه يحتاج الى ضبط اصول الصيغ في اكثر القواعد
في الاشتقاق لارجاع المشتقات الى ما اشتق منه على وجه الصواب
والغرض من الصرف تحصيل ملكة يعرف بها معنى اي فرد كان من الصيغ
بالنوع وهيئته الاصلية والعارضة وكيفية تغيير اي وضع مفرد كان
وكيفية ارجاعه الى اصله وغايته الاحتراز عن الخطاء من تلك الجهات
ومباديه مقدمات مستنبطة من تتبع استعمالات العرب ثم اللغة العربية
بطول العهد وتقادم الزمان اختلط بها اللغات المولدة والمعربة
وحدثت فيها الاغلاط العامية فاحتيج الى علم اخر يعرف منه تميز
المولدة والمعربة والاغلاط عن اللغات الاصلية وموضوع هذا العلم
ومباديه وغرضه وغايته مما يظهر بادنى تامل فتدبر ثم ان واضع
لغة العرب بعض المفردات الموضوعة بعينها بانحاء مختلفة والحاد
شتى ووضع وضعا نوعيا بان يكون الوضع عاما والموضوع
خاصا لكل نوع نوع من انواع الهيئات الحاصلة من التركيب لنوع
نوع من المعاني التركيبية النسبية جريا على مجاري الطبع اما على سبيل
الاشتراك او الترادف في اللفظ او في المعنى على قياس ما مر في

وضع المفردات

في وضع المفردات فاحتيج الى علم اخر يضبط من تلك الهيئات ويعرف منه معانيها
وساير احوالها الخاصة بها وهو علم النحو وهو علم يبحث فيه عن المركبات
من حيث دلالتها على المعاني الوضعية الاصلية وغرضه تحصيل ملكة
يقتدر بها على اي تركيب اريد فيما بين المفردات على موافقة الوضع ويفهم
معنى اي مركب كان وغايته الاحتراز عن الخطاء في الالفاظ العربية من
جهة اصل التركيب الدال على اصل المعنى ومباديه مقدمات حاصلة
من تتبع الالفاظ المركبة في موارد الاستعمالات وموضوعه المفردات
ايضا لكن من حيث تركيبها مع غيرها والادوات لكونها روابط المركب
يبحث عنها في النحو على وجه المبدائية لان البحث عنها اصالة من وظيفة اللغة
فلذا اورد فيها وبعض المركبات باعتبار ان هيئاتها كهيئات المفردات
لانها دالة على معان شبيهة بالمعاني المفردة يبحث عنها في الصرف كالنسخ
والجمع والمؤكدة بنوني التاكيد وامثال ذلك ويبحث عنها ايضا في النحو
لانها مركبات في الحقيقة فالمسائل المتعلقة بها مشتركة بين الصرف والنحو
على وجه المبدائية كبحث التذكير والتانيث والجمع والتثنية وامثال
ذلك وبهذا تبين ان لا خلط بين مسائل الفنين ثم ان اللغة العربية
بما تتبع فيها اختلاف بحسب قوم قوم من جهة جواهرها واشتقاقها
وهيئاتها الصرفية والنحوية فاحتيج الى فن اخر يبحث فيه عن مواقع
الاختلاف بتعيين ما التزم قوم منها وهذا الفن فرع للفنون السابقة
وتعريفه وموضوعه ومباديه وغرضه وغايته يعرف بالمقايسة عليها

[illegible] اختلاف الاقوام

على اصولها وهذه العلوم المذكورة التي بها يعرف بها جواهر الالفاظ
العرب وهيئات مفرداتها ومعانيها الاصلية الوضعية فيصح التكلم باللسان
العربي في تأدية تلك المعاني على وجه الصحة لمن اتقن قواعد هذه
العلوم وضبطها على وجه الكمال ثم قد يتفاوت مقامات المحاورة
لتأدية اصل المعنى بحسب تفاوت الاحوال الازمان والطوائف
والاديان والامزجة والبلدان والاشخاص والانسان وغير ذلك
مما لا يكاد ان يحصى كثرة وبسبب ذلك التفاوت يتفاوت مراد
التركيب من حيث دلالتها على المعاني الاصلية دلالة مطابقية
ومن حيث اصول التركيب انفسها مثلا المحاورة في مقام التعزية
تقتضي افادة المعاني التي لا تناسب مقام التهنية وهكذا عكسه والمحاورة
مع العرب تقتضي افادة معاني لا تناسب المحاورة مع العجم وايضا ربما
يكون لخصوص تركيب من التراكيب مناسبة لمقام المحاورة دون التركيب
الآخر غيره مما في معناه فاحتيج الى علم يعرف منه مواد المحاورة المناسبة
لمقام مقام وهو علم المحاضرة وهو علم يحصل منه ملكة كلام يناسب للمقام
من جهة معانيها الوضعية او من جهة تركيبه الخاص وغرضه تحصيل تلك
الملكة وفايدته الاحتراز عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضيه
المقام من جهة معانيه الاصلية ومن جهة خصوص من ذوات التركيب
نفسه ومن مباديه معرفة احوال الطوائف وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم
وسالف اتخاذهم وانسابهم ولا يحصل ذلك الا بعد علم التواريخ فجزء

من هذا

من هذا العلم وبعض مباديه مأخوذ من الحكمة العملية وبعضها من علم الخطابة
المذكورة في المنطق وبعضها بديهي يعرف بالذوق والوجدان وبعضها يحصل
من تتبع كلام المحاورين ثم من جملة المركبات الموضوعة مركب يصح السكوت
عليه ويسمى كلاما وهو موضوع للنسبة التامة وله انحاء شتى واختلافات
وقوع ولكل منها معنى وضعي يفهمه العالم بوضعه عند القاء المتكلم اياه سواء
قصده منه او لم يقصد وجميع تلك المعاني مبين في النحو ثم قد يقصد
من تلك الهيئات المخالفة العارضة للكلام افادة معان مناسبة لمعانيها
الموضوع لها بحسب اقتضاء مقام المحاورة فقصد تلك المعاني بتوسط المعاني
الوضعية للهيئات المختلفة في ضمن افادة المعاني الاصلية الوضعية للكلام
المقصود وافادتها قصد للاصليات فيكون ارادته افادة معنى من هذه
المعاني باقتضاء مقام سببا لايراد تركيب خاص وهيئة خاصة اذا المعنى الذي
يقتضي مقام المحاورة لا يحصل الا بهذه الهيئة الخاصة لمناسبة معناها
ذلك المعنى لا بغيرها من الهيئات فلا يكون ارادته الا بها فيختار في تأديته
اصل المعنى المراد افادته اصالة ايراد الكلام في زي تلك الهيئة
الخاصة لافادة ذلك المعنى الزائد الذي اقتضى مقام المحاورة
افادته في ضمن افادة اصل المعنى للكلام فيكون قصد ذلك المعنى
الزايد مرجحا لايراد الكلام على هيئة الخاصة دون سائر الهيئات والمعاني
الوضعية لخصوص تلك الهيئة الخاصة انما تقصد للتوصل الى تلك المعاني
الزايدة وليست بالافادة اصالة لان اصل المعنى وهو ثبوت شيء

لشيء او نفيه عنه يمكن ان يتأدى باي طريق كان ويكفي ما في خلوه
اية هيئة كانت بلا اختصاص خصوص هيئة دون هيئة والبلاغة
تطبيق الكلام على تلك الهيئات الدالة على تلك المعنى الزائد المناسب
للمقام فمورد الكلام من البلغاء على خصوص هيئة هيئة ليس الا لمرجح
زائد على اصل المعنى مناسب لمعاني خصوصيات تلك الهيئات مقصود افادته
بها بضرب من الدلالة العقلية لاقتضاء المقام افادتها بتلك الدلالة
فاحتيج الى علم يضبط الهيئات الممكن طريانها على الكلام والمرجحات الكائنة
لها ومن مرجح كل هيئة هيئة وهو علم المعاني وهو علم المعاني وهو علم يبحث
عن الكلام من حيث انه تقصد بهيئاته معان زائدة بنوع من الدلالة العقلية
وغرضه تحصيل ملكة ايراد الكلام وتطبيق الوارد منه على هيئة لا تقتضيها
المقام وغايته الاحتراز عن الخطأ فيهما وموضوعه الكلام في الحيثية
المذكورة ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع تراكيب البلغاء في معانيها خاصة
فليضبط الهيئات الممكن طريانها على الكلام ضبطا اجماليا فنقول عروض
الهيئات للكلام اما باعتبار نفسه مطلقا او باعتبار نفس خصوص
احد نوعيه او باعتبار اجزائه ركنا كان او متعلقا اما الهيئات
العارضة لمطلق الكلام ففصله عما قبله او وصله به وجعله مذكورا او محذوفا
وايراده خبرية او انشائية او شرطية او جملية او اسمية او فعلية او ظرفية
وايراد ادوات التأكيد معه وخلوه عنها فان ادوات التأكيد ربما تقصد منها معان
يصح اعتبارها في كل من الاخبار والانشاء كاظهار الاهتمام بالقاء الكلام

سبق

سبق كما في قوله تعالى رب اني وضعتها انثى مع ان الكلام لانشاء التحزن
فايراد ادوات التأكيد وتركها عارض لمطلق الكلام ايضا وكونه بنظم المنفصل
او عدمه او قصره او لا قصره ثم قصره بطريق خاص خاص واما الهيئات العارضة
باعتبار نفس خصوص نوعيه الخبري فايراد الخبر الجزئي في صورة الانشاء
وعطف الكلام الخبري على الانشائي فايراد الانشائي في صورة
الخبري وعطف الكلام الانشائي على الخبري وجعله في صدر الكلام وكونه
استفهاميا او نداءيا او تمنيا او ترجيا او امرا او نهيا فايراده بالانواع
اداة تلك الجمل المذكورة وغير ذلك مما سائر الهيئات التي ذكرت
في باب الانشاء واما الهيئات العارضة باعتبار كل من ركني مطلق
الكلام وسائر متعلقاته فكالحذف او الاثبات والتعريف او التنكير
والعلمية والموصولية وكونه اسم الاشارة والتعريف باللام
او بالاضافة والتوصيف والتأكيد والبيان والبدل العطف والتكثير
والتأخير والتقديم وكونه اسما او فعلا والتقييد او تركه والتخصيص
او تركه وكونه مفردا او جملة وكون الجملة فعلية او اسمية او شرطية
او ظرفية وترك الفصل واثباته وكون الحال منتقلة او مؤكدة و
ايراد التمييز او تركه كالهيئات التي تحصل باختلاف الادوات فان اختلافها
يوجب اختلاف الهيئات ايضا وغير ذلك من الهيئات الجزئية التي لا تدخل
تحت الضبط كما يبدل لفظ بدل لفظ آخر اما مرادف له او مساو
في تأدية اصل المعنى وامثال ذلك وهذا النوع الثالث من الهيئات

فيها

يعرض بعضه للكلام بحسب اركانه وساير متعلقاته جميعا ويعرض بعضه
له باعتبار بعض تلك الامور جميع الانواع الثلثة من الهيئات اما
على اخراج الكلام على مقتضى الظاهر او على اخراجه على خلافه وتمام
التفصيل يعرف في فنه فانه جعل فيه لكل منها بابا على حدة وبين فيه
مرجحات هيئة هيئة مما هو اشهر واظهر لان تمام مرجحات الهيئات لا يعلمه
الا عالم السر والخفيات وان امكن ان يضبط الهيئات التركيبية نوع
ضبط فلم يضبط تلك الدلالات العقلية المفادة بها المعاني الزائدة
ومعرفة احوالها احتيج الى علم يضبط به انواع الدلالات العقلية ويعلم
منه بها احوالها وهو علم البيان وهو علم باحث عن الكلام ايضا الا انه
من جهة كيفيات الدلالات المتعلقة بالوضوح والخفاء المعتبرة فيه
وغرضه تحصيل ملكة الافادة بالدلالة العقلية فهم مدلولات بها وغايته
الاحتراز عن الخطا في طرق الدلالات العقلية وبعض مباديه معلوم كما جاء له
من تتبع كلمات البلغاء وبعضها وجدانية ذوقية وكذا الحال في
مبادي المعاني بل في اكثر العلوم العربية واعلم انه لا احتياج الى
علم البيان بمعرفة طرق الدلالات العقلية حتى يتميز الخفاء عن الوضوح
في تلك الطرق التحرز عن الدلالات الخفية خفاء يوجب التعقيد المعنوي
والخلل في الانتقال لكن قد يقصد في بعض المواضع بسبب من الاسباب
اضمار المدلولات بحيث يؤدي الى التعقيد المعنوي وصعوبة الانتقال
لكن لا على وجه يمج عنه الذوق بالكلية حتى ينتهي الى درجة امتناع

الانتقال

الانتقال او كونه مردودا عند الاذهان الوقادة المستقيمة فاحتيج
الى علم يبحث عن امثال تلك الدلالات ثم المدلولات فيها قد يكون الفاظا
وحروفا دالة على معان اخر مقصودة والباحث عن دلالات امثال تلك
المدلولات علم المعما وقد لا يكون كذلك بل يكون تارة ذوات الالفاظ
والحروف بلا قصد دلالتهما على معنى اخر ويكون اخرى ذوات الاشياء
الاخر والباحث عن دلالات امثال تلك المدلولات هو علم اللغز وعلم
من هذا ان الكلام الواحد يمكن ان يكون لغزا ومعما باعتبارين
كما اذا كان المدلول فيه الفاظا وحروفا فانه اذا قصد بهما معان اخر
يكون معما واذا قصد ذواتهما فقط بلا قصد دلالتهما على معان اخر يكون
لغزا كما في هذه الابيات الفارسية   اى حكيمى كه ز كلك تو اگر
نقطه قند   بر رخ مجلس شيان فلك خال شود   چيست آن
نام كه بر حرف نخستش الفى   گر زيادت كنى اى حسدو دين دال
شود   گر فصيحى بجز و باقى آن نام بزرگ   بر زبان بگذرانى بتغني
لال شود   وكافي هذين البيتين   چار حرفست نام معشوقى
كه تمناى اهل عالم گشت   همت چارى جهان عجب كه ازو   دو
گر بكنى باد هشت   فان في الاول قصد اسم جلال وفي الثاني
قصد بهشت فان قصد فيهما دلالة هذين اللفظين على مفهومهما ايضا
كانا من قبيل المعما وان لم يقصد كانا من قبيل اللغز الا ان هذين
الاعتبارين لا يتصوران في جميع صور ما يقصد فيه الالفاظ والحروف

علم المعما
علم اللغز
شت
نظيره در اسم عثمان
پنج حرفست نام دلبر من
چون يكى بفكنى بماند شش

اذ كثيرا ما يكون فيهما قرينة باطنة او ظاهرة في تعيين احدهما اكثر
مبادي هذين العلمين مأخوذة من تتبع كلام البلغاء والمتقنين وبعضها
امور تخييلية يعرف بالذوق وجميع مسائلهما مضبوطة بالكناية بين الالفاظ
والدلالات الخفية على وجه يقبلها الطبع السليم والوجدان المستقيم
واما موضوعهما وتعريفهما فقد علم من التقرير واما غرضهما وغايتهما فلعلك
عليك ان تعرفهما بالقياس الى العلوم السابقة وهذان العلمان
كانا من لواحق علمي البيان والبديع ثم اللائق بشأن الالفاظ
بعد كونها تامة في افادة المعاني الزائدة ورعاية دلالاتها عليها
ومتحلية بسببها بالحسن الذاتي ان لا يوقف في موقف الافادة الا
محلاة بالحلي المحسنة حسا عرضيا اذ لا يليق بشأن المخدرات الحسناء
ان تتحلى بالالبسة المشوهة وان قالوا في مقام المبالغة حسن خدا
ريا اذا حاجبت مشاطة بنيت لان مطمح النظر اولا هو الحسن الصوري
العرضي واذا كانت الحسناء عارية ربما تنجح عنها في اول النظرة فلا
يحصل الاطلاع على الحسن الذاتي فلابد ان يشتغل النظر بالحسن
الصوري العرضي حتى تتمكن النفس عن اعمال آلة الادراك للحسن المعنوي
الذاتي وهو الذوق فاحتيج الى فن يضبط المحسنات الصورية العرضية
ويبحث عن احوالها وهو فن البديع وهو باحث عن الكلام ايضا
لكن من حيث انه كيف تحلى بالحسن العرضي وغرضه تحصيل ملكة تحلية
الكلام بالمحسنات العرضية وغايته الاحتراز عن الخطاء في تحلية

ومباديه

والاشعار

ومباديه تحصيل من تتبع الخطب والرسائل المتحلية بالصناعات البديعية
ثم الكلام الجارح بين جنبي الحسن الذاتي والعرضي لكونه كالجواهر الغالية
الاثمان التي يبحث لها الاخزان مما يزداد زيادة تأثيره وجب
حفظه في الاذهان لئلا يتطرق اليه النسيان فلابد ان يراعى معه
ما يبسط التحسين ويطرب بهم زيادة طرب ليكون له فضل تأثير
في القلب وزيادة تمكن في النفس فيحفظ المحافظة وهو انما يحصل
بايقاعات متناسبة وباعجاز متشابهة يمكن ايراد الالفاظ عليهما
لان الالفاظ تنوع الاسجاع فربما تناسبا وتغيب عند المغيب
تناسب طبعي مؤثر في النفس فتميل اليها النفس فتنضبط في الخيال
ويمكن معانيها في النفس ويتم تأثيرها في القلب تأثيرا بليغا بحيث
لا ينمحي اثرها بل تعيرها برهة من الزمان فاحتيج الى علمين آخرين
باحثين عن الايقاع وتناسب الاعجاز موقوفين تلك الايقاع
المعتبرين في اشعار العرب والباحث عن الايقاع هو علم العروض
وهو علم يبحث عن الكلام من حيث انه موقوف انواع الايقاعات
المتناسبة المعتبرة عند العرب وغايته الاحتراز عن الخطاء في ايراد
الكلام عليه ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع المجاز اشعار العرب
والباحث عن تناسب الاعجاز موقوفين تلك الايقاعات هو علم القافية
وهو علم يبحث عن جهة تناسب اعجازه وغرضه تحصيل ملكة ايراد الكلام
الايقاعي على اعجازه متناسبة معتبرة عند العرب وغايته الاحتراز

علم العروض

والغرض منه تحصيل ملكة ايراد الكلام على واحد من تلك الايقاعات المتناسبة المعتبرة عند العرب صح

عن الخطأ في ايراد الالغاز ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع الغاز اشعار
العرب وهذه العلوم المذكورة هي الاصول للعلوم العربية الا الاخير
منها اشير اليه وذلك ان تجعل علم مخارج الحروف وعلم المفردة
من الفروع فتدبر ثم الكلام بعد عروض الايقاع وتناسب الاعجاز
اعتبر فيه احوال اخر من حيث هو موصوف بالايقاع وتناسب الاعجاز
فاحتيج الى فن اخر باحث عن تلك الاحوال وهو علم قرض الشعر
وهو علم باحث عن الكلام من حيث انه موصوف بالاحوال التي
يعرض له من حيث انه شعر من الحسن والقبح والجواز والامتناع
وغير ذلك من الاحوال العارضة للكلام من حيث انه شعر وهي احوال
خاصة معلومة عند ارباب الشعر وغرضه تحصيل ملكة ايراد الشعر
على تلك الاحوال الخاصة وغايته الاحتراز عن الخطأ في ذلك
علم قرض الشعر
الايراد ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع اشعار العرب ثم الكلام
الشعري من حيث انه شعر لا بد له من مقدمات تخييلية يحصل منها الترغيب
والترهيب على ما هو الغرض من الشعر وايضا تختلف تلك المقدمات
التخييلية بحسب قوم قوم وليس في وسع كل احد ان يقف عليها وتميزها
بحسب الاقوام فاحتيج الى فن اخر يضبط تلك المقدمات ضبطا كليا
علم العروض
اجماليا وتميز ما يناسب لقوم قوم وموضوع ذلك العلم هو الشعر
من حيث مقدماته المناسبة ومباديه تحصل من تتبع مطالب الناس
بحسب قوم قوم والغرض منه تحصيل ملكة ايراد الكلام الشعري على مواد

متناسبة

مواد متناسبة وغايته الاحتراز عن الخطأ فيها واما تعريفه فغني عن
البيان لظهوره من التقرير ثم الكلام من حيث انه نثر يعرض له احوال
مخصوصة فاحتيج الى فن اخر يضبط به تلك الاحوال وهو علم الانشاء
وهو علم يبحث عن المنثور من حيث انه منثور وموضوعه ظاهر وغرضه
علم الانشاء
تحصيل ملكة يقتدر بها على ايراد الكلام بالنثر على ما هو المعتبر فيه عند ارباب
وغايته الاحتراز عن الخطأ في ذلك الايراد ومباديه مأخوذة من
تتبع خطبهم ورسائلهم بل له استمداد عن جميع العلوم خصوصا الحكمة
العلمية والعلوم الشرعية وسير الكمل وحكايات الامم السالفة
ووصايا العقلاء وغير ذلك ثم الالسنة تختلف فيها الحال بحسب
اختلاف الامثال المستعملة فيها فلا بد ان يعلم الامثال
العربية بخصوص الفاظها وسياقاتها وموردها وسببها وورودها و
قائلها وزمانها ومكانها حتى لا يكون الخطأ فيها او استعمل في غير محالها
فان الامثال اشد ما يحتاج اليه الشاعر والمنشي لان الكلام
علم الامثال
يكتسي بها زيادة حسن فاحتيج الى علم باحث عن الامثال من تلك
الوجوه المذكورة وهو علم الامثال ومباديه مقدمات حاصلة بالتواتر
من الثقات في لسان العرب واما موضوعه فمعلوم وغايته
مما يمكن ان يعلم مما ذكرتم لكل طائفة طائفة من العرب الشعراء المشهورة
ولهم اعلام والقاب وكنى وانساب واحوال جارية عليهم توجب لكل
منها ايراد نوع من المعاني في اشعارهم ولا يعلم تلك المعاني

حق الوقوف الا لمن ملكت الاحوال ايضا لكل اي تعين منهم
اماكن مخصوصة ومواضع مشهورة وعادات مالوفة ورسوم مخصوصة لهم
وغير ذلك من اشياء مختصة لكل قوم قوم المذكورة في اشعارهم
وخطبهم ورسائلهم فاحتيج الى فن اخر يضبط تلك الامور المذكورة
وهو علم برأسه صنف فيه الاصمعي وابو عبيدة كتابا كثيرة
تقربا عند الخليفة هارون الرشيد كان بسبب هذا العلم وموضوعه
اشعار العرب من الحيثية الامورة المذكورة ومباديه ماخوذة
من الاستقراء والتواتر من الثقات وغرضه تحصيل ملكة ضبط تلك
الامور المذكورة وغايته الاحتراز عن الخطأ فيها ثم لكل طائفة
الفاظ خاصة متعارفة فيما بينهم مستعملة في المعاني لا بطريق الوضع
الاصلي بل بطريق النقل والتشبيه او الاستعارة او المجاز والكناية
فاحتيج الى فن اخر يعلم منه تلك المذكورات ويضبط به ولهم في هذا
الفن ايضا كتب كثيرة ومباديه استقرائية وموضوعه وغرضه وغايته
مما لا يخفى على الفطن ثم ان الفاظ العرب قد يوجد فيها ما يخالف
قواعد العلوم السابقة بحسب الظاهر بحيث لا يتيسر ادراجها فيها
بمجرد معرفة تلك القواعد السابقة فاحتيج الى فن اخر يعرف منه تطبيق
الكلام ما يخالف منها على القواعد العربية وادراجها فيها وهو علم
الاحاجي والاغلوطات وصاحب الكشاف قد صنف في هذا العلم كتابا
سماه المحاجات وهو علم يبحث فيه عن الالفاظ المخالفة لقواعد العربية

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بحسب الظاهر من حيث تطبيقها عليها وموضوعه ظاهر ومباديه ماخوذة
من العلوم السابقة وغرضه تحصيل ملكة تطبيق الالفاظ التي ترى بحسب الظاهر
مخالفة لقواعد العرب وغايته حفظ القواعد العربية عن طريان الاختلال
ثم ان الكلام من حيث انه يلقى الى الغائب يتوقف على اعتبارات وامور
اخر بحسب ذاته وبحسب نقوشه وما ينقش فيه لا من جهة اصل نقشه
وخطه بل من جهة اخرى يعرفها المترسلون فاحتيج الى فن اخر يعرف
هذه الاحوال وهو علم يذكر في كتب الانشاء ولم يفرز ذكره في كتب
مستقلة فليفرزه من يشاء وتعريف ذلك العلم وموضوعه وغايته
وغرضه تمكنك ان تستخرجها بالقياس الى الفنون السابقة واما
مباديه فاكثرها بديهية وبعضها امور استحسانية ذوقية وكذا استمداده
ايضا من الحكمة العملية ثم لما ذكرنا في صدر رسالته من ان الالفاظ وضعها
لا تفي في اداء الاعلام والاستعلام بل الامر من والاخر بالنسبة
الى الغائبين فوضع نقش الخطوط الدالة على الالفاظ الدالة على
المعاني احتيج الى تتبع احوال النقوش الدالة على الالفاظ العربية
من حيث انها دالة فدونوا فيها ستة علوم **الاول** علم يعرف
منه كيفية ان تنقش صور الحروف البسائط واصول تركيبها وتميز
بعضها عن بعض حق التمييز وسبب اختيار تلك الصور المشابهة
من الاستقامة والتقويسات المتنوعة واكثر استمداد هذا الفن
من الهندسة **والثاني** علم يعرف منه بحسب الالتية والكلية بترتيب حروف

علم الترسل

[illegible]

[illegible]

التنحي في الكتابة بهذا الترتيب المعهود فيما بينا واشتراك بعضها ببعض
في صورة الخط وازالة التباسها بالنقط واختلاف تلك النقط
بكونها تحتانية في البعض وفوقانية في الآخر وموحدة او مثناة
او مثلثة وغير ذلك مما يتعلق بها الشأن كتمييز صورة معينة
من تلك الصور المتشابهة المعلومة لحرف حرف ولابن جني الجزري
رسائل كثيرة في هذا الفن الثالث علم يعرف منه تحسين تلك النقوش
وما يتعلق به من ادوات الكتابة وكيفية اتخاذها وتمييز جيدها
عن رديها والمشهور في تحسين الخط صنفوا في هذا العلم كتبا كثيرة و
رايت رسالة لطيفة في هذا الفن لياقوت المستعصمي بن
فيعاطر تعبه الخاصة ومبنى هذا الفن الاستحسانات الناشئة عن مقتضى
طباع طائفة او شخص بحسب الالف والعادة والمزاج وغير ذلك
مما يوثر في اختلاف الناس في استحسان الصور واستقباحها ولذلك
ترائهم يختلفون في اختيار اصل اشكال الحروف كما يختلفون في اكثر
واللغات نفسها وهذا العلم تتنوع بحسب قوم قوم او شخص شخص ومستحسنات
اشكال الحروف الرابع علم يبحث فيه عن كيفية تولد فروع الخطوط
المستنبطة عن اصولها بالاختصار والزيادة وغير ذلك من انواع
التغييرات بحسب غرض غرض عن علم في فنه وحذاق الخطاطين
قد صنفوا فيه رسائل كثيرة فليطلب التفاصيل منها الخامس علم يبحث
فيه عن علم مطلق التركيب بين اشكال بسائط الحروف العربية لتذكر

ع الالفاظ

ع الالفاظ والموضوعات والاغراض والغايات في هذه العلوم
ظاهرة ولذا لم نذكرها واما مباديها فامور استحسانية يرجع كلها
او جلها الى رعاية النسبة الطبيعية في الاشكال الخاصة باستمداد
من الهندسيات والسادس علم املاء الخط العربية وهو علم يبحث بحسب الآلة
والكمية عن الاحوال العارضة لنقوش الالفاظ العربية من جهة انها
لنقوش الالفاظ العربية بعد رعاية حال تركيب بسائط الحروف مطلقا
وهذا العلم في الحقيقة فرع للعلوم السابقة عليه ويتنوع بتنوع انواع
الخطوط فان علم الاملاء في خط النسخ مخالف لعلم الاملاء في الخط الكوفي
وقس على هذا وموضوع هذا العلم وغرضه وغايته مما لا حاجة الى بيانها
لظهورها واما مباديه بحسب انية مسائله فمما يحصل بالتواتر من تتبع
الخط العربي وتتبع الخطوط واما بحسب لميتها فماخوذة من علم الاشتقاق
والصرف ونحوهما هذا هو جملة العلوم الباحثة عن الالفاظ العربية
بهذا اللفظ والكتابة موافق عددها عدد الحروف العربية وهي ان
المبحوث عنها في كلها هي الاحوال الحاصلة لها بسبب اعتبار معتبر حتى لو
قطع النظر عن الاعتبار لم يكن تلك الاحوال الثابتة لها في نفسها
اذ لا يقتضيها طبع الالفاظ بلا اعتبار معتبر فيها فلذلك كانت
العربية من العلوم التي تتبدل بتبدل الالسنة بحسب الازمان واما
العلوم الشرعية فنقول لما كان تمدن الناس محتاجا الى قانون
يتصالحون فيه ويتوافقون عليه ولا يخفى ان المتمسك بهذا القانون

ليس الا على من يكون جميع الاحوال بالنسبة اليه على السواء ويعلم ما يليق
بجميع اشخاص الناس من حيث هو جميع ليكون عدلا بالنسبة الى الجميع
من حيث هو جميع وذلك هو الله الحكيم الخبير بجميع دقايق الاحوال
وصفات الاسرار وتعلم ذلك القانون منه لا يمكن لعامة البشر
الا بتوسط معلم مؤيد من عند الله بالآيات الدالة على صدقه لان جناب
الحق تعالى عن ان يكون مشرعة لكل وارد وذلك المعلم لا بد ان
يكون من بني النوع وذا وجهين لتحصيل المناسبة بين المفيد والمستفيد
والتعلم عن ذلك المعلم لا يكون الا بطريق الالفاظ ثم ذلك المعلم
لا يتيسر ان يتعلم منه مشافهة بحسب عموم الازمان والاشخاص فلا بد
من ضبط الالفاظ الدالة على المعاني القانونية ثم التصديق بوجود
المقنن وتصديق المبلغ منه فيما قاله وفهم المعاني القانونية
في تلك الالفاظ المضبوطة عليها هو المراد مما لا يتيسر لعامة البشر
الا بالتعلم من اصحاب ذلك المبلغ وتابعين لهم وهذا التعلم ايضا
لا يجري في عموم الاوقات وبالنسبة الى جميع اشخاص الناس [illegible]
لتدوين العلوم التي تحصل منها التصديق بوجود المقنن وصدق
المبلغ ويضبط بها الالفاظ القانونية ويعرف معانيها ليبقى ذلك
القانون الذي ينتظم به امر المعاش والمعاد الى ما شاء الله تعالى
بقائه فلا جرم انحصر العلوم المتعلقة بقانون التمدن المسماة بالعلوم
الشرعية في خمسة اجناس جنس يبحث عن ذات المقنن وذات المبلغ

منه

منه وجنس يبحث عن الالفاظ القانونية النازلة من حيث هي الالفاظ
وجنس يبحث عن الالفاظ القانونية الصادرة عن المعلم من حيث هي
الالفاظ ايضا وجنس يبحث عن الاحكام القانونية المستنبطة
من تلك الالفاظ وجنس يبحث عما يتعلق بتلك الاجناس الاربعة
ونحن نبين موضوعات انواع تلك الاجناس الخمسة على وجه التفصيل
فنقول وبالله التوفيق **اما الجنس الاول** فنحصر على نوعين الاول هو اصول
الكلام وهو علم يبحث عن احوال المقنن والمبلغ منه التي يتوقف عليها ثبوت
الشرع وموضوعه ذاتهما من هذه الحيثية ومباديه مقدمات عقلية بديهية
او كسبية وغايته وغرضه نفسه واما فائدة الاقتدار على
اثبات موضوعات ساير العلوم الشرعية ودفع ما يتطرق الى ثبوت الشرع
من شبه المبطلين **النوع الثاني** هو علم سير المبلغ وتواريخه وهو علم
باحث عن ساير احوال المبلغ من مبدأ امره الى انتهائه من افعاله واخلاقه
واسبابه واصحابه وغير ذلك وموضوعه ذات المبلغ لكن من حيث الاحوال
التي لا يتوقف عليها ثبوت الشرع ومبناه على التواتر والغرض منه
ضبط تلك الاحوال وفوايدها لا تخفى كما لا يخفى على المتبصر **واما الجنس
الثاني** فنحصر في ثلثة عشر نوعا الاول علم يضبط به متن كلام الله تعالى
بوجوهه المختلفة النازلة عليها المتواترة عن النبي عم وهو علم القراءة
السبعة وهو علم يبحث فيه عن صور نظم كلام الله تعالى من حيث
وجوه الاختلافات المتواترة ومباديه مقدمات تواترية وله ايضا

علم الكلام

علم الحديث

علم القراءة

ايضا استعداد في العلوم العربية والغرض منه تحصيل ملكة ضبط اختلافات
المتواترة وفائدته صون كلام الله تعالى عن تطرق التحريف والتغيير الثاني
علم يضبط به الاختلافات الغير المتواترة الواصلة الى حد الشهرة
اولا وهو علم القراءة الشاذة وهو علم يبحث فيه ايضا عن صور
نظم الكلام الا انه من حيث الاختلافات الغير المتواترة و
مباديه مقدمات مشهورة او مروية من الاحاد الموثوق بهم والثالث
علم الناسخ والمنسوخ وهو علم باحث عن ناسخ القرآن ومنسوخه واسباب
نسخه واوقاته وكيفية جمع القرآن بعد اسقاط المنسوخات بحسب اللفظ
والمعنى ومباديه بعضها تواترية وبعضها عقلية بديهية ضرورية في الاولى
وبعضها اجماعية وغرضه حفظ القرآن عن تطرق الخلل بحسب اللفظ
والمعنى وفوائده ظاهرة في استنباط الاحكام والرابع علم يبحث
فيه عن مخارج الالفاظ العربية وهو علم التجويد واكثر مباديه مأخوذة
عن علم مخارج الحروف العربية وبعضها بادية والغرض منه تحصيل ملكة
تجويد مخارج القرآن وفائدته تحسين الالحان والخامس علم
يبحث عن نظم القرآن بحسب تجربته وهو علم الوقوف وهو علم
يبحث عن النظم من حيث انه في اي موضع يجوز القطع في القراءة
وفي اي موضع لا يجوز وكم له في الاجزاء بحسب الحروف والكلمات
والآيات والاعشار والاحزاب والمصاحف وغير ذلك من الاحوال
التي تتعلق بالتجزئة والقطع والوصل ومباديه مقدمات منقولة عن السلف

[illegible]
علم التجويد
علم الوقوف
[illegible]

مبنية

مبنية على الامور الاستحسانية والغرض تحصيل ملكة تلك الامور
المذكورة وفائدته تحسين الالحان وتيسيره والاحتراز عن الايهام
الاستهجانية في القراءة اما بحسب اللفظ او بحسب المعنى وتيسير حفظ النظم
السادس علم فيه يبحث عن كيفية رسم كتابة القرآن في المصاحف
وهو علم المصحف ومباديه مقدمات منقولة عن كتبة الوحي مبنية على الاستحسانات
والغرض منه تحصيل ملكة ذلك الرسم وفائدته تحسين كتابة
المصاحف وابقاء الرسم المعهود في عهد النبي عليه السلام لزيادة صون
النظم عن التحريف والتغيير السابع علم اسباب النزول وهو علم
باحث عن اسباب نزول سورة سورة واية اية ووقتها ومكانها
وغير ذلك ومباديه مقدمات مشهورة منقولة عن السلف والغرض
منه ضبط تلك الامور وله فوائد كثيرة كفهم معاني القرآن واستنباط
الاحكام وعلم التفسير مستمد من هذا العلم الثامن علم خواص القرآن
وهو علم باحث من خواص قراءة الآيات والسور بحسب المعاش
والمعاد ومباديه مقدمات منقولة عن ارباب الانفس القدسية
وغرضه وفوائده مما لا يخفى والتاسع علم التفسير وهو علم باحث
عن معنى نظم القرآن بحسب ما يقتضيه قواعد لسان العرب ومباديه
في العلوم العربية واصول الكلام والغرض منه معرفة معاني النظم
وفائدته حصول القدرة على استنباط الاحكام الشرعية على وجه الصحة
والعاشر غرايب لغات القرآن التي لا يعني بها علم متن اللغة ومبانيه

علم رسم المصحف
علم اسباب النزول
علم خواص القرآن
علم التفسير
علم غرائب القرآن

مقدمات منقولة عن عظماء الدين الموثوق بهم كابن عباس ومقاتل
ومجاهد وكعب الاحبار وغيرهم وتعريفه وموضوعه وغرضه وغايته
مستغنية عن البيان الحادي عشر علم التأويل والتأويل صرف
الكلام عن ظاهره وهو علم يعرف منه المعاني التأويلية وموضوعه
الكلام من حيث تأويله ومباديه اما بديهية او مأخوذة من اصول الكلام
والغرض منه تحصيل ملكة التأويل في اي متشابه بل في اية اية اريد
وفايدته تحصيل القدرة على دفع شبه الفرق الضالة المتعلقة
بظواهر المتشابهات وتكثير المعاني القرآنية والثاني عشر علم رموز القرآن
واشارته وهو علم باحث عن المعاني الخفية والاسرار الغيبية المرموزة
ومباديه مقدمات مأخوذة من ارباب المكاشفات مبنية على مناسبات
خفية واعتبارات دقيقة والغرض منه تحصيل ملكة فهم الرموز و
الاشارات وفايدته الاطلاع على اسرار القرآن بحسب الطاقة
البشرية الثالث عشر علم دفع مطاعن القرآن وهو علم باحث
عن دفع شبه ارباب الضلالات الواردة على القرآن بحسب لفظه وبحسب معناه
ومباديه مأخوذة من العلوم العربية واصول الكلام والغرض تحصيل
الملكة لدفع امثال تلك المطاعن وفايدته دفع الوهن على عقايد
الضعفاء وتثبيتهم على عقايد حقية القرآن واما الجنس الثالث
فمنحصر في احد عشر علما الاول علم متن الحديث وهو علم باحث عن
الفاظ النبي عم بضبطها وتبيينها وتبيين طرقها وحفظ تلك الطرق

بحسب الطاقة

بحسب الطاقة وعن رعاية شرايط الروايات وعن اخلاقه وادابه
وافعاله وساير احواله من حيث ان لها تعلقا بالدين اما بحسب المعاش
او المعاد والظاهر ان موضوعه تلك الامور المذكورة وقيل موضوعه
ذات النبي عليه السلام من حيثية تلك الامور ومباديه مقدمات مروية
عن الثقات والغرض منه تحصيل الملكة في تلك الامور لينتفع بها في
استنباط الاحكام على وجه الصحة ولئلا يتطرق الخلل الى قوانين الشرع
وغير ذلك من منافع لا تحصى الثاني علم طب النبي عم وهو علم افرز من علم
الحديث كافراز الفرايض من الفقه وهو علم يعرف منه ما قاله النبي عم
في امر تصحيح الابدان الانسانية وموضوعه ومباديه يظهر بالقياس الى
علم الحديث واما غرضه وغايته فاظهر من ان يخفى الثالث علم يبحث عن
رواة الاحاديث بحسب اساميهم واعلامهم وكناهم وازمانهم وامكنتهم
واعمارهم وغير ذلك من الاحوال ومباديه مقدمات مسموعة من الثقات
وغرضه تحصيل الملكة في احوال تلك الرواة فايدة الاحتراز عن الخطاء
في طرق الاحاديث الرابع علم ناسخ الحديث ومنسوخه الخامس
علم اسباب ورود الاحاديث وازمنته وامكنته وهذان العلمان
يعرف احوالهما بالمقايسة الى علم ناسخ القرآن ومنسوخه وعلم سبب نزوله
السادس علم شرح الحديث السابع علم تأويل اقوال النبي عليه السلام
والثامن علم رموز اقواله واشارته والتاسع علم غرايب لغات
الحديث والعاشر علم دفع مطاعن الحديث وهذه العلوم الخمسة الاخيرة

يعرف احوالها بالمقايسة الى امثالها في العلوم اليونانية فقلما غني عن
بيانها **الحادي عشر** علم تلفيق الاحاديث وهو علم باحث عن اقوال
النبي عم وافعاله بحسب تلفيق مخالفة بعضها ببعض لبعض او للقرآن
بالنظر الى الظاهر ومباديه مأخوذة من العلوم العربية والشرعية وغرضه
تحصيل ملكة التلفيق وفايدته دفع شبهة يمكن ان يتطرق بها الخلل
الى قواعد الدين **واما الجنس الرابع** فانواعه منحصرة في ستة علوم
الاول فروع علم الكلام وهو علم باحث عن الاحكام الاعتقادية
المستنبطة عن اقوال الشارع بعد اثبات الشرع باصول الكلام كجواز
المعاد الجسماني وغير ذلك من الاحوال التي لا طريق للعقل الا ثبات لها
الا باخبار المخبر الصادق ولك ان تعد اصول الكلام مع فروعه علماً
واحداً لان المتأخرين خلطوا ذلك العلم باصول الكلام وجعلوهما
علماً واحداً باحثاً عن العلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد
الدينية ولا حجر فيه لان عد طائفة من المسائل المتعلقة بطائفة
من الاحوال علماً واحداً مستقلاً برأسه استحساني فلكل واحد
ان يعود بالتدوين اية طائفة شاء اذا كان فيه جهة استحسان
على زعمه ومبادي هذا العلم مأخوذة من علم الادب وعلم التفسير ونحو
ذلك وغرضه وغايته حصول نفسه وان كان يترتب عليه فوايد
اخرى عرضية **الثاني** علم اصول الفقه وهو علم باحث عن استنباط
الاحكام الشرعية الكلية الاجمالية العملية من ادلتها الاجمالية

وموضوعه

والغرض منه تحصيل ملكة استنباط الاحكام الشرعية العملية التفصيلية عن ادلتها التفصيلية ع

وموضوعه الادلة الشرعية الكلية من حيث انها كيف يستنبط
عنها الاحكام الشرعية الاجمالية ومباديها مأخوذة من العربية
وبعضها من العلوم الشرعية وفايدته استنباط تلك الاحكام على
وجه الصحة **الثالث** علم الخلاف وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات
المختلفة من الادلة الاجمالية والتفصيلية الذاهب الى كل منها طائفة
من العلماء بحسب الابرام والنقض للتحقيق لا ي وضع تلك الوجوه و
مباديه مستنبطة من علم الجدل وله استمداد من العلوم الكثيرة من العربية
والشرعية وغرضه تحصيل ملكة الابرام والنقض وفايدته دفع الشكوك
عن المذهب وايقاعها في المذهب المخالف **الرابع** علم الفقه وهو
علم باحث عن الاحكام العملية التفصيلية الشرعية من حيث انها
مستنبطة من ادلتها التفصيلية ومباديه مأخوذة من اصول
الفقه وله استمداد من العلوم الاخر من الشرعيات والعربية والغرض منه
تحصيل ملكة الاقتدار على الاعمال الشرعية وفايدته حصول العمل
به على وجه الشرع **الخامس** علم الفرائض وهو باب من ابواب الفقه
افرز وجعل علماً برأسه لكثرة مسائله ولان لها جهة واخذه
المستحسن لها بعده علماً على حدة وهي المتعلق باحوال الميت وهو علم باحث
عن كيفية قسمة تركة الميت وموضوعه الميت من حيث قسمة تركته و
مستمد من العلوم التي يستمد منها الفقه وله ايضاً استمداد من علم
الحساب والغرض منه تحصيل ملكة القسمة وفايدته حصول القسمة على

على وجه الصواب **السادس** علم الشروط والسجلات وهو من فروع الفقه
وهو علم باحث عن كيفية ثبت الكلام الاحكام الثابتة عند القاضي
في الكتب والسجلات على وجه يصح الاحتجاج به عند انقضاء شهود الحال
وموضوعه تلك الاحكام من حيث الكتابة وبعض مباديه مأخوذ
من الفقه وبعضها من علم الانشاء وبعضها من الرسوم والعادات
او الرسوم الاستحسانية **واما الجنس الرابع منها** اى الباحث عما يتعلق بتلك
الاجناس الاربعة المذكورة فاما ان يكون تعلقه بها تعلق المبادي
او تعلق التتمات والاول منحصرة في خمسة علوم **الاول** علم النظر
وهو علم باحث عن كيفية ترتيب المعلومات على وجه يؤدي الى تحصيل
مجهول وموضوعه معين في فنه على وجه الاستقصاء فلا حاجة لنا الى
بيانه ومباديه بعضها مبين فيه لكن على وجه لا يؤدي الى الدور
على ما بين في موضعه والغرض منه تحصيل آلة قانونية ليتحرز بها
عن الخطأ في الترتيب **الثاني** علم المناظرة وهو علم باحث
عن كيفية ايراد الكلام بين المتناظرين وموضوعه الادلة
من حيث انها يثبت بها المدعى على الغير ومباديه امور بينة
بنفسها والغرض منه تحصيل ملكة طرق المناظرة لئلا يقع الخبط
في البحث فيتضح ما هو الحق بين المتناظرين **الثالث** علم الجدل وهو
علم باحث عن الطرق التي يقتدر بها على ابرام اى وضع كان اريد
وعلى هدمه في اى مطلوب كان وهذا العلم من فروع علم النظر

وم

ومبنى علم الخلاف ومباديه بعضها مبين في علم النظر وبعضها امور
خطابية وبعضها امور عادية وله استمداد ايضا من المناظرة وموضوعه
تلك الطرق والغرض منه تحصيل ملكة الهدم والابرام وفائدته
كثيرة في الاحكام العملية والعلمية من جهة الالزام على الفرق المخالفة
ودفع شكوكهم **الرابع** علم معرفة الساعات واوقات الصلوة والحج و
سموت القبلة وهو علم مبني مباديه في العلوم الرياضية وتعريفه و
موضوعه وغايته وغرضه مستغنى عن البيان **الخامس** علم قدر ما
يتوقف عليه معرفة قسمة التركة من العلوم الحسابية وهو علم مبني مباديه
في الحساب والحسابيات والهندسيات والباقي ظ وذلك في سبعة علوم من تتمة
العلوم الشرعية العملية **الاول** علم الاخلاق وهو علم باحث
عن كيفية تبديل الاخلاق على القانون الشرعية المحمدية وموضوعه
الاخلاق من حيث انها ردية ومن حيث انها جيدة و
كيف يمكن استبدال الردي بالجيد ومباديه بعضها بديهي وبعضها
مبين في العلوم الشرعية والغرض منه تطهير الاخلاق الردية
وفائدته تحصيل سعادة الدارين **الثاني** علم الموعظة وهو علم جمع
فيه ما هو سبب الانزجار عن المنهيات والانزعاج الى المأمورات من
الامور الملائمة لطباع عامة الناس ومن مباديه حكايات الامم الخالية
الاعمال واخلاق من الصلحاء والعباد والزهاد والمشايخ والعلماء
العاملين بعلومهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وغرضه البحث على

تكميل النفوس بالعلم والعمل وغايته حصول الانزجار والانزعاج
ليحصل بهما فوز سعادة الدنيا والآخرة الثالث علم الادعية
والاوراد وهو علم يبحث عن الادعية المأثورة والاوراد المشهورة
بتصحيحها وضبطها وتصحيح روايتها واوقات قراءتها وشرائطهما و
وبيان خواصهما وعددهما وتكرارهما
مباديه مبينة في العلوم الشرعية والغرض منه تحصيل تلك الادعية
والاوراد على الوجه المذكور ليتوسل باستعمالها الى الفوائد الدينية
والدنياوية الرابع علم الآثار وهو علم باحث عن قول العلماء الراسخين
من الصحابة والتابعين لهم وسائر السلف وافعالهم وسيرهم
في امر الدين والدنيا ومباديه امور مسموعة من الثقات والغرض
منه معرفة تلك الامور المذكورة ليقتدى بهم وينال ما نالوه و
هذا الفن اشد مما يحتاج اليه علم الموعظة الخامس وهو علم الاحتساب
واجراء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وضبط احكامها على وجه
يراعى فيه جانبا البايع والمشتري وهو علم باحث عن الامور الجارية
بين اهل البلد من معاملاتهم التي لا يتم التمدن بدونها من حيث
اجراؤها على قانون العدل بحيث يتم التراضي من المتعاملين
وعن سياسة العباد بنهي المنكر او امر المعروف بحيث لا يؤدي
الى مشاجرات وتناحر بين العباد بحيث رآه الخليفة من الزجر
والمنع ومبادي هذا العلم بعضها فقهي وبعضها امور استحسانية
ناشئة من رأي الخليفة وهذا العلم من ادق العلوم ولا يدركه

الامين له

من تحصيل مال الغنيمة وضبط

الامين له فهم ثاقب وحدس صايب اذ الاشخاص والازمان
والاحوال ليست على وتيرة واحدة فلا بد لكل واحد من
الازمان والاشخاص والاحوال سياسة خاصة مغايرة لاخر
منها وغير ذلك من اصعب الامور فلذلك لا يليق بحسب الاحتساب
الا من له قوة قدسية مجردة عن الاهواء والاغراض كعمر بن الخطاب
رضه ولذلك كان علماء في هذا الشأن والغرض من ذلك العلم
تحصيل الملكة في معرفة تلك الاحوال المذكورة وفايدته اجراء الامور
المدن في مجاري الاحوال على الوجه الاتم السادس علم يعرف
به كيفية تحصيل مال الغنيمة وضبطه على وجه السهولة وصرفه الى الواجب
له ومبادي هذا العلم بعضها فقهي وبعضها عادي وبعضها سياسي
والغرض منه تحصيل الملكة المتعلقة بالضبط والصرف وفائدته حصول
مال الغني عن الضياع وايصاله الى مستحقه السابع علم يعرف منه كيفية
ترتيب العساكر وتجهيزها وتحصيل الاقوال وضبط المدن وحفظ
الثغور ودفع البغاة وهدم المتغلبة وصيانة الطرق عن قطاع
الطرق واللصوص وترتيب امر الجهاد وابقاء المواجب في تلك
المذكورات على وجه صالح العامة المسلمين بحيث لا يقع الخبط فيها كيلا
تؤدي الى الاختلال امر دينهم ودنياهم من غارات اموالهم ونهب
عيالهم والجلاء عن اوطانهم اعاذنا الله منها وهذا العلم اشد
مما يحتاج اليه واصعب ما ينال ومبادي ذلك العلم بعضها فقهي وبعضها

وطرى محتاج الى الفطرة السليمة والقوانين المستقيمة ونفس ابرحى
وطبع حكمي وقليل ماهم ولذلك ترى ما ترى فى امور الخلافة وسياسة
المدن والغرض والغاية من هذا العلم اظهر من ان يخفى ثم ان اصول
الفقه وفروعه والفرايض وعلم ناسخ ومنسوخه وعلم شرح الحديث
وعلم تأويل الحديث وعلم تحقيق الحديث وعلم الشروط وعلم الاحتساب
علوم تختلف عند الشافعي لا عند الائمة الثلثة الباقية من امثالها
وقس عليه الحال بالنسبة الى المالكي وكذا علم الخلاف من الائمة علم مستقل
برأسه ممتاز عن ساير العلوم الشرعية بالحد والموضوع والمبادى و
الاغراض والغايات كما لا يخفى كلها على من له ادنى فطنة وهذا جملة
العلوم الشرعية على مذهب اهل السنة والجماعة موافقا عددها لقول
النبى عم ستفترق امتى ثلث وسبعين فرقة وفيه نكتة خفية
تأمل واعلم انى ربما تركت فى بعض العلوم بيان حده او موضوعه
او مباديه او غايته او غرضه او بيان اثنين منها او ثلثة او
جميعها ثقة بفطنتك وخوفا من الاملال فعليك بالتأمل فيه
ومن الله التوفيق ايها المشغوف باستعلام الحقايق رؤيته المعروف
الى استكشاف الدقايق همته انى مهدت لك ضوابط تحقيقات وقواعد
تدقيقات لم يقرع سمعك الى هذا الآن من علماء الزمان ان فى ذلك
لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد لقد كنت فى غفلة
من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فانا ادعو منى

الى كل ذكى

الى كل ذكى جبل طبعه على الانصاف واخص كل الغضة ان تمح
اهل العناد والاعتساف وهم الذين فى قلوبهم اكنة لا يكادون
يفقهون قولا اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا فمن خالف
وصيتى فالله بينى وبينه وكفى به وكيلا اللهم يا واسع الفضل
منك الابتداء واليك الانتهاء والله اعلم
بالصواب واليه المرجع
والمآب
تم

بلغ مقابلة بقدر الامكان

الحمد لله الذي خلق الانسان اطوارا نفسا وروحا وجسما وجعل
ذلك التركيب العجيب على خزائن اسراره طلسما والصلوة على
الرسل هداة السبل خصوصا منهم من هو اشرفهم اسما واوفرهم قسما
اعلم ان الشخص الانساني بظاهره الكثيف جسد ظلماني ناقص كلما تم
زائل وبباطنه اللطيف جسم نوراني سار في الهيكل المحسوس سريان
الماء في الورد والنار في الفحم كامل غير قابل للزوال حاصل صفات
الكمال من العقل والفهم ونيره الشريف لطفه رباني كل فرع منه
اللسان ليس وراءه عيان قال الامام الرازي في
التفسير الكبير انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا
الهيكل المحسوس لان اجزائه ابدا في النمو والذبول والزيادة
والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان
من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى اخره وغير الباقي غير الباقي
فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا
الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد
بقوله انا اي شيء هو والاقوال فيها كثيرة الا ان [illegible]

تفصيلا وتحقيقا انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان
النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ثم المحققون منهم
قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام
مخالفة بالماهية والحقيقة التي منها ائتلف هذا الهيكل وتلك
الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت
هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم
صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بحركته ثم ان
هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك
الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية
لهذه الاجسام المتبدلة فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك
الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة
ان كانت من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الافات ان كانت
من جملة الاشقياء الى هنا كلامه واذا تحققت ما تلوناه عليك
فقد وقفت على بطلان الاستدلال بتبدل البدن واجزائه
على ان وراء هذا البدن واجزائه امرا اخر هو الانسان في الحقيقة
وهو الذي يشير اليه كل احد بقوله انا لما عرفت ان الثابت
به ان حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل المحسوس ولا يلزم منه
مجردا لجواز ان يكون جسما لطيفا على الوجه الذي ذكره الامام
وعلى فساد ما قيل ان كون المشار اليه بانا جسما غير البدن واجزائه

واجزائه باطل اتفاقا من العقلاء بل بديهة لانه ان اراد بالبدن
واجزائه الهيكل المحسوس واجزاؤه كما هو الظاهر فقوله انه باطل
باتفاق العقلاء فرية بلا مرية ودعوى البداهة باطلة بالبداهة
وان اراد بهما مطلق البدن واجزائه فكلامه لا يناسب المقام
اوح لا يتم التقريب لانه ذكره في تعليل ما قيل انك وراء
هذا البدن واجزائه فلا يكون جسما اصلا واذا وقفت
على حقيقة الروح الانساني فقد اطلعت على سر المعراج الجسماني
وانكشف لديك وجه حمل قول عائشة رضها ما فقد جسد محمد عم
ليلة المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكره الحديث في الكشاف
ومن غفل عن اخره تعسف في تأويله قائلا والمعنى ما فقد جسده
عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد
جميعا انت حيوان بجسدك الكثيف مظهرك ظاهر عالم الحركة اعني
مظهر الحس المسمى بعالم الملك ملك بجسمك اللطيف مظهرك
باطن عالم الحركة اعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت انسان
بجوهرك اللطيف عن كدورات عالم الكون والفساد مظهر عالم
الكون اعني مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت اما جسدك الكثيف
فهذا الهيكل المحسوس واما جسمك اللطيف فتلك النفس المجردة التي يتوفيها
الله تعالى حين مفارقتك عن الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن مالك
بن انس رضه ان ملك الموت يقبض الروح والله تعالى يتوفى الانفس

حتى موتها

حين موتها قال الامام القرطبي في التذكرة ان الروح جسم لطيف
مشابك للاجسام المحسوسة يجذب ويخرج وفي اكفانه يلف ويدرج وبه الى
السماء يعرج لا يموت ولا يفنى وهو مما له اول وليس له اخر وبعين وبيدين
وانه ذو ريح طيب وخبيث وهي صفة الاجسام لا صفة الاعراض
وهذا غاية في البيان ولا عطر بعد عروس وقد اختلف الناس في
الروح اختلافا كثيرا اصح ما قيل فيه ما ذكرت لك وهو مذهب اهل السنة
انه جسم ثم قال وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد و
كذلك من يقول بالتناسخ الى هنا كلامه واذا انكشف لك
حال الروح فقد وقفت على اسرار عالم الروح واحوال القبر
وما فيه من الالم واللذة الجسمانيين وانجلى عندك وجه كونه روضة
من رياض الجنان او حفرة من حفر النيران وكان عندك
حل شبهات المنكرين له على اطراف الثمام واعلم ان بين الجسم اللطيف
المعبر عنه بالروح والجسد الكثيف المعبر عنه بالبدن بخارا لطيفا
هو علاقة بين الروح والبدن وهو الذي يعبر عنه في الحكمة بالروح
الحيواني فما دام ذلك البخار باقيا على الوجه الذي يصلح ان يكون
علاقة بينهما فالحيوة قائمة وعند انطفائه وخروجه عن الصلاحية
تزول الحيوة ويخرج الروح عن البدن خروجا اضطراريا
وهو الموت الحقيقي وكما يخرج الروح عن البدن خروجا اضطراريا
كذلك قد يخرج عنه خروجا اختياريا ويعود اليه متى شاء

وهو الذي سماه الصوفية بالانسلاخ وذلك مع بقاء العلاقة
بينه وبين البدن لعدم انطفاء ذلك السراج اللطيف وعدم
خروجه عن حد الصلاحية ومن ههنا ينكشف لك وجه قوله صلى الله
عليه وسلم موتوا قبل ان تموتوا قال بعض الكمل اعلم ان الحشر
عاما وخاصا والخص فالعام هو خروج الاجساد من القبور
الى المحشر يوم النشور والحشر الخاص هو خروج الارواح الاخروية
من قبور الاجسام الدنيوية بالسير والسلوك في حال حياتهم
الى عالم الروحانية لانهم ماتوا بالارادة عن الصفات الحيوانية
النفسانية قبل ان يموتوا بالموت عن صورتها الحيوانية والحشر
الاخص هو الخروج من قبور الانانية الروحانية الى الهوية الربانية
ومن سماه الحبيب فيبقى مع الله بل هو في خلوة لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب وهو جبرائيل عم ولا نبي مرسل وهو هويته
صلى الله عليه وسلم وهذا هو الوحدة التي اشير اليه في قوله حم
فان الحاء والميم ما به الاشتراك بين اسم الرحمن ومحمد فافهم انتهى
كلامه وكما ان للموت نوعان اضطراري واختياري كذلك
الولادة نوعان اضطراري بخلق الله تعالى ولادة الكسب وهو
الذي اشار اليه عيسى عليه السلام بقوله لن يلج ملكوت السموات
من لم يولد مرتين ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات
والارض بالتجرد عن الثياب الجسمانية والتعلقات البدنية فانفذوا

تنخرطوا

تنخرطوا في سلك الارواح الملكوتية والنفوس الجبروتية او
يصلوا الى الحضرة الالهية لا تنفذون الا بسلطان اي
بحجة بينة هي التوحيد والتجريد والتفريد
بالعلم والفناء في الله سبحانه وتعالى
والله اعلم تم

سبحانك سبحانك ما اعظم شانك • واظهر برهانك انت الشاهد في العين
ولا يشاهدك العين • انت اقرب الى الشيء من عينه وقد حال الحجب في البين
ولا يبصرك • نواظر البصائر الا بانوارك • ولا يظهر لظواهر
الدلايل الا باظهارك • فانت الدال على ذاتك بذاتك • ثم على
ما سواك • بانوار صفاتك • اخرجنا من الظلمات الى النور • ونجنا من الا
نتكاس في مهاوي عالم الزور • وصل على الهادي اليك بعد ما وقب
غاسق الجهالة • والقائد على جنابك حيث انتقب وجه محجة الهدى
بظلم الضلالة • محمد مجمع الكمالات الانسية • وآله وصحابه ذوي النفوس
القدسية • ما دارت الادوار والازمان • وتسلسلت سلسلة
الاسباب والاكوان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الحقيقي محمد
اسعد الدواني الصديقي قد جددت في هذه الرسالة وجوه براهين اثبات
الواجب جل ذكره مما اورده ائمة الحكمة والكلام واجتهدت
في تبيين مبانيها وترتيب مقدماتها على ابلغ النظام • ثم اعقبتها بما
سنح بخاطري من وجوه النقض والابرام والدفع والالتزام سالكا

سنح به خاطري ٤

في جميع ذلك مسلك الانصاف ناكبا عن سبيل الجور والاعتساف
وقد سعيت في ترتيب المقاصد الى الافهام • وان افضى الى الاطناب
في الكلام • فان المقاصد في نفسها غامضة مكرهة اذا جمع تعقيد
اللفظ ودقة المعنى فيعسر تعقله • ويتعسر فهمه • وقد كتبتها في يوم
من ايام الصيف ما خلا برهان التطبيق • والله ولي التوفيق وبيده
ازمة التحقيق اعلم ان البراهين المؤدية الى هذا المطلب منحصرة
في مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والآخر ليس كذلك
بل يدل على اثبات الواجب ثم ينتقل منه الى بطلان الدور والتسلسل كما
سيرد عليك لا جرم رتبنا الرسالة على مقصدين لبيان المسلكين ولما
كان الاول ابسط رأينا ان نقدمه فنقول المقصد الاول في المسلك
الاول وفيه طرق الطريق الاول قالوا لا شك في وجود ممكن ما كالمركبات
فاما ان يستند الى الواجب ابتداء او بواسطة فثبت المطلوب والا فان
رجع سلسلة الاستناد في شيء من المراتب دار والا تسلسل العلل الى
غير النهاية اذ كل ممكن فله علة ونحن نقول جميع الممكنات اي كل الآحاد
بحيث لا يشذ عنها شيء منها موجود اذ لو كان معدوما لكان جزء
من اجزائه معدوما ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود ونحن
ما اعتبرنا الا تلك الآحاد الموجودة لا المجموع المأخوذ فيه الهيئة
الاجتماعية الاعتبارية المعدومة فالاجزاء باسرها موجودة فيكون
الموجود المجموع بهذا المعنى موجودا ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد

كل واحد من الممكنات المأخوذة فيه والمحتاج خصوصها الى الممكن
ممكن وكل ممكن فله علة فعلية اما نفس المجموع او جزؤه او امر خارج
عنه والاول بط ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم
الشئ على نفسه والثاني ايضا بط لان علة الكل يجب ان يكون علة
الجزء لان كل ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء
لكان بعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة للمجموع
وحده علة له بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك
الجزء علة لنفسه ولعلته واذا بطل القسمان تعين الثالث فيكون
علته امرا موجودا خارجا والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب
لذاته وهو المط وعلى هذا التقرير اندفع عنه عدة ما يرد عليه منها
ان المجموع ليس بالتناهي وما لا تناهى لا مجموع له فاثبات الواجب
بما يشعر بالتناهي مصادرة وذلك لما عرفت ان المراد بالمجموع الآحاد
بحيث لا يشذ عنها شئ وقد لوحظت بامر اجمالي شامل لها ومنها
انه ان اريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسل
الى غير النهاية وان اريد به المجموع من حيث هو مجموع فلا نم انه موجود لعدم
تحقق الجزء الصوري اعني الهيئة الاجتماعية وذلك لما عرفت من ان المراد
المتعدد بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية كما في الاعداد حيث قيل انها
الوحدات من غير ان يلاحظ فيها الهيئة وقد بينا ان الكل بهذا المعنى
موجود لوجود اجزائه وتحقيقه ان الآحاد قد يلاحظ واحدا واحدا

وقد لا يلاحظ

وقد لا يلاحظ بامرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة
بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها فان كان بملاحظة واحدة
بامر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو المعنى الكل الافرادي
والثاني هو المعنى الكل المجموعي ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية
فافهم ذلك ثم بقي عليه ايراد وهو انه ان اريد بالعلة العلة التامة
فلم لا يجوز ان يكون نفسه قوله ضرورة وجوب تقدم العلة على
المعلول قلنا ممنوع في العلة التامة اذ لو وجب تقدم العلة التامة
لزم في المركبات تقدمها على نفسها بمرتبتين لان مجموع الاجزاء المادية
والصورية جزء من العلة التامة فيكون متقدما عليها وهي على هذا
التقدير متقدمة على المعلول المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء
وايضا جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء
وعلته التامة نفسه اذ ليست جزءا منه ضرورة احتياجه الى بقية
الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه
وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم ولا يلزم
منه تقدم المجموع فان وجود جميع اجزاء الشئ غير متقدم عليه بل هو عينه
مع ان كلا منها متقدم عليه وان اريد بالعلة الفاعل فلم لا يجوز
ان يكون جزءه قوله لان علة الكل علة لكل جزء فيكون علة لنفسه
ولعلله قلنا انما يلزم لو كان علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف
الكل على ما هو خارج عنه والموقوف كونه علة فاعلية وهو لا ينافي

نعم ان المفروض [illegible] الاحتياج الى الفاعل [illegible] خارج عن [illegible]

الاحتياج الى الغير والجواب ان المراد بالفاعل لا مطلقا بل الفاعل
المستقل بالتاثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما
صدر عنه والفاعل المستقل بهذا المعنى فى المجموع الذى هو بجميع اجزائه
ممكن يجب ان يكون فاعلا فى كل واحد والا لم يكن فاعلا
مستقلا فى المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الى غيره وغير
معلولاته لا يقال نحن نمنع وجوب كون الفاعل المستقل فى المجموع
فاعلا فى كل جزء ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فان الفاعل
المستقل فيه هو الواجب وهو جزؤه لانا نقول ليس لكم هذا المنع
بعد قيام الدليل عليه فى المركب من الممكنات الصرفة بل لا بد من منع
مقدمات الدليل وتلك المقدمات باسرها ظاهرة غير قابلة للمنع
وليس لكم ان تقولوا انه ينتقض بالمركب من الواجب والممكن
فان الدليل المذكور لا يجرى فيه قيل وبهذا يتبين بطلان ما قيل
انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول
لما قبله مرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول
الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير
فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعترض على هذا الجواب
بانه لو لزم ان يكون فاعل المجموع بالاستقلال فاعلا لكل جزء
كذلك للزم فى مركب بين اجزائه ترتب زمانى كالسرير مثلا اما
تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة

او لانا

او لانا نعلم ان فاعل المجموع بالاستقلال كان موجودا عند وجود الجزء
الاول اولا وعلى الاول يلزم تخلف الجزء الثانى عن علته المستقلة وعلى
الثانى يلزم تقدم الجزء الاول على وجود علته وايضا لو فرضنا ثلثة اشياء
كل منها معلول لعلة اخرى مستقلة يكون مجموع العلل الثلثة علة مستقلة
لمجموع المعلولات مع انه ليس علة لشئ من تلك المعلولات الثلثة ضرورة استناد
كل منها الى واحدة فقط من تلك العلل واجيب عن الاول بان التخلف
عن الفاعل المستقل بهذا المعنى غير ممتنع اذ لم يعتبر فيه اجتماع
جميع ما لا بد منه فى التاثير والممتنع هو التخلف عن الفاعل المستجمع
ان المراد بكون فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء كذلك ان لا
يكون فاعله خارجا عن فاعل الكل لا انه بعينه يكون فاعلا لكل جزء
وبهذا يندفع الايراد الثانى ايضا وهذا القدر كاف فى غرضنا وهو ابطال
كون الجزء علة مستقلة لجميع الممكنات لانه لو لم يكن علة ذلك الجزء خارجة
عنه فهو اما عينه فيلزم تقدم الشئ على نفسه او داخل فيه وينتقل الكلام
اليه الى ان ينتهى الى ما يكون علة لنفسه او يتسلسل فكل جزء فرض
علة لتلك السلسلة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تاثيره
اكثر لكون ذلك الجزء اثره وهو ليس اثر النفسه فيلزم ترجيح المرجوح
ويمكن التمسك بهذا فى نفى علية الجزء ابتداء بان يقال كل جزء فرض علة
للمجموع فان علته اولى منه للعلية بالمجموع لانه اكثر تاثيرا منه فيلزم
ترجيح المرجوح وقد اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون علة المجموع

مقدمة من

بالنحو المذكور نفسه بمعنى انه كاف في وجوده من غير احتياج الى امر خارج
عنه فان اريد علة للاول والثالث لكنه ممنوع لم جزءا وكل واحد من الآحاد
علة منها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج
الى علة خارجة من علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه
على طريق توزيع الآحاد على الآحاد وانما الممتنع تعليل الشيء بنفسه
بالمرة سواء كان بسيطا في نفسه او مركبا واجيب بان المجموع
بهذا الاعتبار عين الآحاد بالكسر ولا شك ان تلك الآحاد ممكنات
موجودة فكما ان كلا منها ممكن موجود وكما ان الممكن الموجود الواحد
يحتاج الى علة موجودة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعلقة
الموجودة الى علة موجدة كافية في ايجاده وتلك العلة لا يمكن
ان يكون عينها لامتناع كون العلة الموجدة للشيء سواء كان واحدا في نفسه
او متعددا يجب ان يتقدم عليه في الوجود ومن المستحيل تقدم المجموع
على نفسه والاشتباه انما وقع بين التعليل لكل واحد من السلسلة باخر
منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها فالاول هو المتنازع فيه الذي يحتاج المقصود
ابطاله بالدليل والثاني مما ينبه على بطلانه فانه باطل بداهة على اي
وجه فرض اي سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد
بطريق الدور او بغيره هذا خلاصة ما ذكروه في كتبهم مع تهجمات
وتفصيلات من قبلنا لا تخفى على الناظر وقعها ونحن نعيد النظر في تلك
المقدمات للفصل بين ما يليق منها بالنقض والالزام فنقول اما ما قيل

في الشق

في الشق الاول من الايراد الاول ان اريد بالعلة العلة
التامة فيجوز ان يكون نفسها مع تقريرهم ذلك المنع في سائر
كتبهم والعدول الى دليل اخر وجزمهم بان العلة التامة يجوز ان
يكون نفس المعلول لكونه غير واجب التقدم فيحل بحق بنظر ادق
من ذلك لان الممكن هو ما لا يجب له الوجود والعدم بالنظر
الى ذاته فلو كان علة تامة لنفسه كان واجبا اذ بالنظر الى
ذات العلة التامة يجب وجود المعلول لا يقال انما يلزم كونه
واجبا لو لم يفتقر الى جزئه الذي هو غيره لانا نقول الواجب
الخارج من التقسيم هو ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته فهو
صادق على ما يكون علة تامة لنفسه فيلزم كونه واجبا مع انه
محتاج الى غيره هف لا يقال نحن نقسم هكذا الموجود اما ان
يحتاج الى غيره في وجوده وهو الممكن اولا وهو الواجب
فلا يلزم ذلك لانا نقول يكفينا دخوله في الواجب على بعض
التقسيمات التي اعترفوا بصحتها وهو تقسيم الشيء اما ان
يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او عدمه كذلك
وهو الممتنع او لا هذا ولا ذاك وهو الممكن اذ عرفنا انه لا بد
لهم من التفصي عن هذا المنع من انهم لا يعولوا بذلك الا عن عدلوا
عن المقدمة الممنوعة واستدلوا على هذا المطلب بدليل اخر فقيل
وايضا العلة الناقصة اما عين العلة الفاعلية وهو العلة التامة

البسيطة وذلك حيث لا يتصور مانع عن المعلول كما في العلة
الاولى بالنسبة الى المعلول الاول فلا يكون ارتفاع المانع
جزءا من العلة التامة كما لو قالوا واما مشتملة على العلة الفاعلية
وهو العلة التامة المركبة فلا يمكن عدم اشتمالها عليه ضرورة ان
احتياج الممكن الى الفاعل في الوجود ضروري ولذلك حكموا
بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف ما سواها من العلل
اذا تمهد هذا فنقول لو جاز كون العلة نفس المعلول فاما ان
يكون علة فاعلية وهو محال لوجوب تقدمها وامتناع تقدم الشيء
على نفسه واما ان يكون مشتملة عليها فيكون جزؤها علة فاعلية
مستقلة له وهو محال لما تقرر ولو لم يتم ذلك لانهدم البرهان
عن اثباته لان مداره بعد الاصطلاح على ان الفاعل المستقل للمجموع
لا يكون جزؤه ولا ينفع في العدول عن العلة التامة الى الفاعل المستقل
فقد لاح بما ذكرنا ان العلة التامة لا يجوز ان تكون عين المعلول
مع قطع النظر عن وجوب تقدمها او عدمه على ان الذكي لو ترك التقليد
ولاحظ بصريح العقل وجد الامر كذلك مع قطع النظر عن ذلك
فالان بقي لنا الفحص عن حال العلة التامة في التقدم فانه وان لم
يتوقف البرهان عليه فهو في حد ذاته من المطالب واصل المقاصد
وهذا المقصد وان كان قريب المرمى فهو البعيد المرمى متشابه
الانظار مغبر الارجاء ما ذلل القاصدون اليه مناهجه باقدام افهامهم

بل هو

بل هو موافق مطالعه متشبه على مطايا اوهامهم فلا جرم لم ياتوا بما يشفي
عليلا او يروي غليلا وان اقص ما عندي عليك فخذ بمجامع
مشاعرك اليك فاقول لا بد من النظر فيما اعتمد عليه من نفى
العلة التامة اما الاول فهو انه لو تقدمت لزم تقدم المركب
على نفسه بمرتبتين ضرورة تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة
لكونه جزءا منها وتقدم العلة التامة على المركب على هذا التوقف
وقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء ليس عين المركب لان كل جزء من
الاجزاء متقدم بالذات والمتقدمات بأسرها لا يكون عين المتأخر وايضا
لو فرضنا مجموعا كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان المجموع
ممكنا واجزاؤها بأسرها غير ممكنة فهو غير المجموع وانت خبير بأن هذا مدفوع
ما مر اذ لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعي فان حكم الافراد
قد يخالف حكم الجملة فلا يلزم ان يكون مجموع اجزاء الشيء غير الشيء
فانه ليس متقدما وكذا القول في المركب الموقوف فان الاجزاء
بالاسر ليس واجبا بل كل فرد منه واجب فلا يلزم ان يكون الاجزاء
بالاسر مغايرا للمجموع فنقول بقول منفصل قولكم الاجزاء بالاسر
متقدم على المجموع ان اردتم به مفهوم القضية الكلية اعني الحكم على
كل فرد بالتقدم فمسلم لكن اللازم منه مغايرة المجموع لكل فرد وليس
النزاع فيه وان اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد وهو متعدد
في نفسه اعني المجموع فلا نسلم انه متقدم بل نقول هو عين المعلول وهو محل النزاع

فيه وان اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد وهو متعدد
في نفسه اعني المجموع فلا نسلم انه متقدم بل نقول هو عين المعلول وكل الزائد
الا فيه والحق في الجواب ان يقال ان لجميع الاجزاء المادية
والصورية اعتباران اعتبارهما منفردين وهي بهذا الاعتبار جزء
من العلة متقدم على المعلول بمرتبتين واعتبارهما على النحو المعين الارتباطي
الذي هما عليه في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان قلت
لا بد من ان يعتبر هذا الارتباط في المعلول اولا وعلى الاول لا
يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعها فقط وعلى الثاني لا يكون عينه بل
اعتبارا فقط قلت لعل الارتباط المذكور شرط لعينية جميع
الاجزاء للمعلول وليس من اجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه عين
المعلول مطلقا فلئن قلت هذا انما يتمشى في المركب الذي له
جزء صوري اما فيما ليس كذلك كما في مبحثنا هذا فلا اذ ليس المجموع
الا تلك الاحاد من غير صورة تكون لها ارتباط يعتبر تارة ليصير
عينا ويسقط اخرى ليكون جزء من العلة التامة ومتقدما قلت
نعم جميع الاجزاء انما يكون جزءا من العلة التامة وموقوفا عليها
حيث للمركب جزء صوري واما في غيره فهو عين المعلول لان جميع
الاجزاء ليس علة لنفسها والعلم بها ضروري فاذا اعتبر ذلك
الجميع من غير ارتباط فليس هناك الا ذلك الجميع الذي هو المعلول
فلا يكون جزءا من العلة التامة واما ثانيا فهو ان جميع الموجودات

والكل ممكن وعلته التامة ليس جزؤه لاحتياجه الى باقي الاجزاء ولا
خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه فاقول هذا اقوى
الشبه ولا يدفعه حديث الارتباط اذ لا يعتبر فيما بينها ارتباط بل لوحظ
تلك الاجزاء باسرها من غير امر اخر يوحدها ووجه التفصي عنه
ان يقال المجموع بهذا المعنى ليس معلولا واحدا ليستدعي علة واحدة
بل معلولات متعددة قد لوحظت مرة فيستدعي عللا متعددة وتلك
العلل هي مجموع السلاسل التي هي اجزاء تلك السلسلة مما فوق المعلول
الاخير الى الواجب فان قلت المجمول يحتاج الى المعلول الاخير
فلا يكون تلك السلاسل باسرها علة تامة لاحتياج المعلول الى الخارج
عنها قلت المجموع بهذا المعنى هو تلك الاحاد المتفرقة وقد لوحظت
دفعة فلا فرق بين ان يطلب علة كل منها منفصلا وبين ان يطلب عللها
باسرها مجملا اي بالاجمال والتفصيل في الملاحظة ولا فرق في وان
الملاحظة وتفصيلا انه اذا طلب علة معلولات متعددة فالجواب
ان يجمع لكل واحد واحد فلا فرق بين ان يطلب مثلا علة ا ثم
علة ب ثم علة ج وهكذا وبين ان يطلب علة ا ب ج دفعة الا في
الملاحظة فانه قد لوحظ كل منها في الاول بصورة خاصة وفي الثاني
لوحظت معا بصورة اجمالية وكذا لا فرق في الجواب بين ان يبين
علة كل منها منفصلا فيقال علة ا د وعلة ب ج وعلة ج ق مثلا
وبين ان يجمل في القول فيقال د ج ق الا انها لوحظ في الاول

للمجموع ومعلولا لا قبله مرتبة الى غير النهاية وهكذا قوله فكل جزء اجزاء
قلنا لا نم قوله لانه اكثر تاثيرا منه قلنا لكن اكثر اشتمالا على
علل الاجزاء وتلخيصه ان الفاعل المستقل في المجموع بهذا المعنى على ما
انساق عليه اخر الكلام وهو ما لا يكون المعلول مستندا الا اليه
او الى ما يستند اليه او الى اجزائه اذ التمهيد منقول عنه فكل جزء وان
كان اكثر تاثيرا فيكون الاحاد المستندة الى نفسه الى اجزائه
اقل وذلك الجزء وان كانت العلوات المستندة الى نفسه اقل
لكن المستندة الى اجزائه اكثر والمعتبر في الاستقلال احد الامور
الثلثة من استنادها بالاخرة اليه او الى ما يستند اليه او الى
اجزائه فكون احد الامور في تعلقه الجزء الكثير كون امر اخر منها
في نفس الجزء الاكثر لا يقتضي اولوية احدهما من الاخر فان قلت
لا شك ان ما يستند المعلول الى نفسه اقوى في العلية والتاثير مما يستند
الى اجزائه ومع تقدير انتفاء الاولوية ايضا يلزم ترجيح المساوي
قلت مفهوم العلة الاستقلالية متحققة فيهما سواء كان على السوية
فيهما فيكون متواطئا او مختلفا بالاولوية وعدمها فيكون مشككا فلا
يلزم من كون كل منهما علة ترجيح المرجوح على تقدير الاولوية ولا ترجيح
المساوي على تقدير التساوي كما في سائر المفهومات المشككة والمتواطئة
فان قلت فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد قلت توارد
العلل التامة محال مطلقا وكذا توارد الفواعل المستقلة المتباينة

بالدفعات ولو حظ في الكل دفعة ومعلوم ان الملاحظة في الصورتين
واحدة فكما لا يدخل في الصورة الاولى المعلول الاخير في علة العلل
كذلك لا يدخل في الصورة الثانية وهم الفرق انما نشا من
لفظ المجموع وابهامه المركب الذي يدخل فيه الصورة وفيه نظر لان
المجموع بهذا المعنى كثير والكثير متالف من الوحدات لا ما ثمه فالمعلول الاخير
داخل فيه ومن اجزائه فيكون جزءا من علته التامة فلا يكون ما فوقه
الى غير النهاية علة تامة له فتامل في هذا المقام فانه حقيق بالتامل
ولهذا التفصيل فيما سياتي مواضع تنفع فتذكره واذ قد اتضحت
الشبهة التي عرجوا عليها فكن التفصيل في الامر وحكم العقل الصريح
وارفض الجدال جانبا وخذ بما يحكم العقل به بعد ان توقن انه لا
يكون عين المعلول والممكنات اذ لا حاجة في البرهان اذ به يتم
البرهان من غير احتياج الى اثبات التقدم واما الشبهة الثالثة
فهو ان العلة التامة مركبة من اجزاء كل واحد منها متقدم ولا يلزم
من تقدم كل واحد تقدم المجموع فغير متوجه الا على من استدل عليه بتقدم
اجزائها واما قولهم في الجواب عن النقض على ان الفاعل المستقل
للمجموع فاعل للاجزاء المراد بكونه فاعلا للاجزاء ان لا يكون فاعلها
خارجا وذلك كاف في غرضنا اذ يلزم اما الانتهاء الى ما يكون
فاعلا لنفسه وهو محال او تسلسل وفي كل جزء يفرض علة اولى فاقول
يمكن اختيار الشق بان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة

ما فوق

اما المداخلة فلا نم استحالته بل نقول هو واقع فان العقل العاشر
مثلا كل واحد من السلاسل المتناهية فما فوقه الى المبدأ علة غير مستقلة
بالمعنى المذكور ضرورة انه لا يستند الى غير تلك السلسلة واجزائها
وما يستند اليها بل سلسلة العقول العشرة السلسلة المبتدأة من التاسع
الى المبدأ علة مستقلة لها ضرورة ان كل جزء منها اما مستند
اليها او الى اجزائها فان العاشر مستند اليها والتاسع والثامن لما
اجزائها فان التاسع مستند الى السلسلة المبتدأة من الثامن ولما كان
الى المبدأ من التاسع وكذا السلسلة المبتدأة من الثامن فما فوقه
الى المبدأ علة مستقلة لها لان كل جزء منها اما مستند اليها
كالتاسع او الى ما يستند اليها كالعاشر او الى اجزائها كالثامن فانه
مستند الى جزئها اعني المبتدأة من السابع وهكذا لا يقال لا بد
من علة لا يكون اولى منه لانا نقول هذا اول المسئلة وعين النزاع
فان قلت المراد بالعلة المستقلة ما لا يكون له شريك في التأثير كما
صرح به في شرح المواقف في بحث العلة والمعلول وحينئذ يتم الكلام
لان جملة احدث من غير المتناهي فهو علة قريبة لفرد ويشاركه غيره
في التأثير القريب في فرد آخر فلا يكون شيء منه علة قريبة قريبا
في الجملة دون المؤثر القريب في الجزء الاخر قلت ان اراد انتفاء
الشريك في التأثير مطلقا قريبا او بعيدا فلا نم انه ضروري في كل معلول
يجب ان يكون له علة مستقلة بهذا المعنى كيف ولو صح ذلك لانتفى

ترتب العلل المتشاركة في مطلق التأثير وان اراد ان لا يكون له شريك
تأثير ويرجع اليه ابتداء او بواسطة رجع الى المعنى الاول واحتاج الى
ان التعميم المذكور فيه بان يقال او الى جزئه ليندفع عنه النقض المذكور
هناك وح فالكلام عليه كالكلام عليه فان قيل المراد من المؤثر
المستقل في كل مرتبة هو ما لا يكون له شريك في التأثير في تلك المرتبة
قريبا كان او بعيدا اذ هو ضروري في كل معلول لانه لا بد في كل مرتبة
من مراتب التأثير من شيء يكون هو تمام المتصف به فاذا اخذ فيه
فهو المؤثر في تلك المرتبة لا يشاركه غيره في هذا التأثير والا لم
يتعين المتصف به فلا يكون تأثيرا ضرورة اقتضاء الوصف موصوفا
معينا وح فالترديد في العلة المستقلة القريبة فنقول العلة القريبة
المستقلة بهذا المعنى هي ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية اذ هو
تمام المؤثر القريب في تلك السلسلة فان كل جزء منها معلول قريب
لجزء منها وان قيل المراد به تمام المؤثر في المجموع قريبا او بعيدا فنقول
هو ايضا ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية باعتبار ما يشتمل
عليه من السلاسل فان المجموع بهذا المعنى امور متعددة فتمام المؤثر فيه
مجموع تلك العلل وكل واحد من اجزاء السلسلة معلول السلسلة من تلك
السلاسل مثلا المعلول الاخير للسلسلة المبتدأة بما فوقها وهكذا المجموع
تلك السلاسل يكون علة للمجموع بهذا المعنى فان نقل الكلام الى علل تلك
السلاسل الموجودة في السلسلة في جميع المراتب الغير المتناهية فهناك

سلاسل غير متناهية ثم في كل منها سلاسل غير متناهية وهكذا
فجميع تلك السلاسل الغير المتناهية مرارا غير متناهية هو العلة التامة
لتلك السلسلة اي معه لجميع ما يتوقف عليه تلك السلسلة قريبا
او بعيدا وذلك الجميع بعينه جميع السلاسل التي تشتمل ما فوق المعلول
الاخير عليها بحيث لا يشذ شيء منها عنها فالعلة التامة اعني جميع
ما يؤثر في السلسلة قريبا او بعيدا هو ما فوق المعلول الاخير كما قلنا
ونقول ايضا ان سلسلة الموجودات بأسرها من الواجب والممكن لا يمكن
ان يكون المؤثر الوحيد التام فيها الواجب ضرورة انه مؤثر قريب
في واحد منها فقط فاما ان يكون هو ما فوق المعلول الاخير
برتبة سلسلة واحدة ولا يكون اشتراك ما فيها من السلاسل في التأثير
الوحيد في الاحاد الاخر منافيا لكونه مؤثرا تاما لكون المراد بنفي
الاشتراك نفي اشتراك ما هو خارج عنه او يكون جميع تلك السلاسل
بأسرها وكل من الوجهين جار في السلسلة الغير المتناهية بلا فرق
فاختر لنفسك ما تختار فان ما نقول هناك وانت مما فصلنا
لك خبير بان الحق هو الشق الاخير والنظر السابق لا يتأتى على هذا وهو تحقيق
الحق والهادي الى السبيل واعلم ان الشريف العلامة قدس سره قد قرر البرهان
في حواشي شرح حكمة العين بوجه مفصل وبذل فيه المجهود فوصفه بانه يكشف
به المقصود ولا يتأتى عليه شيء من الشبه الموردة ونحن نورده
مع ما يرد عليه بتوفيق الله تعالى فالق الصبح وانت شهيد تجد الحق اكد

ليس

ليس عنه بحيد فاقول لا شك في وجود ممكنات متعددة وكل واحد منها
محتاج الى علة فاعلية موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول
فاذا اعتبرنا الممكنات بأسرها جملة واعتبرنا لكل واحد منها العلة الفاعلية
المستجمعة مع قطع النظر عن ان شيئا من هذه العلل الفاعلية من افراد
الممكنات اولا بل اخذنا العلل الفاعلية الموصوفة التي هي بازاء الممكنات
فلا خفاء في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة هي علة فاعلية مستجمعة
لجملة الممكنات فكما ان كل واحد من الممكنات محتاج الى واحد
من العلل كذلك مجموع الممكنات محتاج الى مجموع العلل وذلك
مما لا يتوقف فيه العقل الصحيح بل يحكم به بداهة اذا مهد هذا فنقول
اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للامور المعتبرة جملة واحدة
واخذنا الممكنات بجميعها جملة اخرى ونسبنا الجملة الثانية الى الاولى
فلا يخلو اما ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية او لا
وعلى الثاني اما ان يكون الجملة الاولى تمام الجملة الثانية فيلزم
كون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة او بعضها فيكون بعض من
الجملة الثانية علة لجميعها وهو ايضا محال اما اولا فلان العلة التامة
لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها والجملة الثانية موقوفة البتة
على الخارج من ذلك البعض وهو البعض الاخر اقول ان اريد بالعلة
الفاعلية المستجمعة الفاعل مع جميع شرائط التأثير فهو ليس بعلة تامة
فلا ينافيه احتياج المعلول الى بقية الاجزاء لجواز ان لا يكون من

من شرائط التأثير فلا يصح قوله فيكون بعض من الجملة الثانية اه
وان اريد به الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا
للتأثير او لا كما هو ظاهر العبارة فهو العلة التامة ويح نختار كونها
تمام الجملة الثانية قوله انه يكون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة
قلنا العلة التامة لا تتقدم على المعلول كما قرره في غير هذا الكتاب
فيجوز ان يكون عينها كما قرره والعجب انه اورد هذا المنع في سائر
كتبه ولذلك عدل عن العلة التامة الى الفاعل المستقل وهل
هذا الا كر على ما فرعه ثم نقول ههنا انه لا يجوز ان يكون نفسه
لانه يلزم ان يكون الشيء علة تامة لنفسه فهو قطعي الاستحالة
وليت شعري كيف منع القطعي في سائر كتبه وهل هذا الا كر
على ما فرعه قال السيد واما ثانيا فلان اي بعض يفرض فانه
معلول جزء ما وعلة اولى بان يكون علة تامة لانها تحصل
افراد اكثر ضرورة ما هو بتأثير ذلك البعض فعلية فيه حلل
والحاصل ان نفس ذلك البعض تأثيرا ايضا بخلافه اذ لا تأثير له
في نفسه اقول قد مر الكلام عليه مبسوطا فلا نعيد ثم ان هذا البحث
كلام فان اكثرية التأثير لا تقتضي الاولوية بالعلية التامة
الا يرى ان سلسلة المعلول الاخير الى الواجب علته التامة
اما نفسها مع انه لا تأثير لها اصلا اذ الشيء لا يؤثر في نفسه
واما ما فوقه الى الواجب مع ان الواجب اكثر تأثيرا منه فاله

مع الاول اعني ان يكون في الجملة الثانية امر خارج عن الجملة الثانية
فاما ان يكون ذلك الامر معتبرا في العلل الفاعلية او في الامور المعتبرة
معها وعلى الثاني العلل الفاعلية اما نفس الجملة الثانية او بعضها والمعروض
ان العلل الفاعلية لم يعتبر فيها ما هو خارج عن الجملة الثانية فعلى الاول
يلزم ان يكون نفس الشيء مع غيره علة تامة لها وهذا اخس من علية
لنفسه اذ اللازم ح تقدمه على نفسه بمرتبتين اقول هذا ايضا
ممنوع بناء على ما قرره من عدم وجوب تقدم العلة التامة وجواز كونها
عين المعلول بل اللازم من هذا الشق تقدم الشيء على نفسه بمرتبة بناء
على ذلك والعجب انه استدل في بعض كتبه على عدم تقدمها بعين ما
ذكره ههنا قال وعلى الثاني يلزم ان يكون لبعض الجملة الثانية
مع امر خارج عنه علة تامة لها واستحالته تظهر بالوجهين السابقين
اقول تقرير الوجه الاول ههنا ان العلة التامة علة لا يتوقف
المعلول على امر خارج عنها والمعلول ههنا يتوقف على بقية الاجزاء
وهي خارجة عن ذلك البعض الذي هو العلة الفاعلية مع الامر
الخارج وفيه نظر لان اللازم من كون العلة الفاعلية بعض الاجزاء
عدم دخول بقية الاجزاء في العلل الفاعلية فلا يلزم منها عدم دخولها
في العلة التامة فاعرفه واما الوجه الثاني ففيه ما سبق قال
وعلى الاول اعني ان يكون الامر الزائد معتبرا في العلل الفاعلية فاما
ان يكون عين علة فاعلية منها او جزءا منها وعلى التقديرين يكون موجودا

بان يقال لو كانت العلة الثانية منفردا على المعلول
لزم تعدد على انه بشرطين
وهو ط فتعين عدم تعدد
عليه

حيث قال لا اما اولا فلان علته التامة
واما ثانيا فلا لان اي
بعض يفرض فانه

ضرورة علما ان الفاعل المؤثر في الوجود واجزائه تكون موجودا
وذلك اللازم الزائد الموجود اي الخارج عن جميع الممكنات لا تكون
ممكنا والا لم يكن خارجا عنها ولا ممتنعا لانه موجود فتعين ان يكون
واجبا لذاته ويمكن ان ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية ويتأتى
الكلام ايضا اقول لا ينافي ههنا ابطال الجزئية بشيء من الوجهين اما
الاول فقط لان العلل الفاعلية لا يلزم ان لا يحتاج المعلول
الى ما عداها اذ احتياج المعلول الى الاجزاء وشرائط التأثير
مثلا لا ينافي كون العلة الفاعلية علة فاعلية واما الوجه الثاني
فالكلام عليه ههنا كالكلام عليه هناك فان حديث الاولوية
قد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا ان الفاعل لمجموع مجموع فواعل
الاحاد وكل واحد من الاحاد معلول للسلسلة المبتدأة مما
فوقه بمرتبة فمجموع تلك السلاسل يكون علة فاعلية لمجموع الاحاد
وليس لهذا المجموع مشارك في التأثير الترتيب في جميع تلك
الاحاد فضلا عن ان يكون اولى ويمكن ان يوجه كلامه بما
يندفع عنه بعض الخلل وان كان بعيدا بحسب اللفظ بان يقال
مراده بالعلة التامة ههنا لمجموع العلل الفاعلية مع جميع ما يتوقف
عليه التأثير في المعلول لا جميع ما يتوقف عليه المعلول كما هو
ظاهر عبارته بل صريحه ولا شك ان العلة التامة بهذا المعنى متقدم
على المعلول ومراده من العلة الفاعلية المذكورة فيما بعد حيث

قال

قال

ويمكن ان ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية مع العلل بدون اعتبار
الشرائط وح يستقيم الحكم بتقدم العلة التامة وما يتوقف عليه
ويبقى المنع في ابطال شق الجزئية سواء ردد في العلل الفاعلية المستقلة
كما في التقرير الاول او في العلل الفاعلية مع قطع النظر عن الشرائط
كما في التقرير الثاني وهذا وان كان بعيدا جدا عن لفظه ذكرناه اظهارا
عن ان يحط بنا لا القاصرين فيتبجحون بما فهم انهم ظفروا بما لم يظفر
بغيرهم كاشف هذا بنظائره واذا لو خطت بحوانب المقال وكشف
حجاب الحقاد عن جلية الحال لاح لك ان الحاصل من جميع تلك الانظار
والابحاث ان الترديد سواء وقع في العلة التامة او الفاعلية المستقلة
فكونها عين المعلول بط وكونها خارجة عنه يستلزم المط لكن الشأن
كله في ابطال شق الجزئية سواء ردد في العلة الفاعلية او العلة التامة
لما عرفت من ان العلة التامة للمجموع بهذا المعنى هو حاصل جميع علة
كل واحد هو السلسلة المبتدأة مما فوقها بلا واسطة فيكون مجموع
تلك السلاسل علة تامة للمجموع ولا يرد ما توهم من احتياج المجموع الى
المعلول الاخير لما تحقق من ان علة الجميع بهذا المعنى هو مجموع علل
الاحاد ولما لم يكن المعلول الاخير علة لشيء من الاحاد فلا بد حل
في عدد مجموع عللها وقبائلها نظر السابق والله سبحانه اعلم وقرره بعضهم
بوجه اخر وهو ان المؤثر التام الترتيب في كل مجموع هو جميع اجزائه
لان المؤثر التام في جميع الاجزاء بالنسبة الى الجميع كذلك ويمتنع

هو ما يتغير مع المعلول بالذات ونتيج
وانفكاكه عنه وجودا وعدما

علة تامة قريبة له اذا تقرر هذا فنقول السلسلة الموجودة الغير
المتناهية مفتقرة الى العلة التامة لكونها ممكنة من حيث المجموع و
من حيث الاجزاء جميعا وعلتها التامة القريبة هي اجزاؤها باسرها لما
تقدم من معنى المؤثر التام القريب وهي ايضا ممكنة مفتقرة الى علة
تامة كذلك وعلتها اما نفسها او بعض اجزائها او خارج عنها والاول
محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وكذا الثاني لما تقرر من ان العلة
التامة القريبة لكل مجموع هو جميع اجزائه وكذا الثالث لان كل
واحد منها مستند الى العلة القريبة التامة الموجودة في السلسلة
فلو استند شيء منها الى امر خارج لزم توارد علتين مستقلتين
في مرتبة واحدة على معلول شخصي وهو محال ويلزم من فساد الاقسام
كلها امتناع وجود السلسلة الموقوفة لاستلزامها التخلف المذكور
وهو وجوب استنادها الى العلة مع امتناع الاستناد ولما ورد عليه
النقض بالجزء الاخير فانه متقدم بالذات ويمتنع تخلف المعلول
عنه مع انه ليس مؤثرا تاما وان الاحاد باسرها عين المعلول فلا
يكون مؤثرا فيها ثم ان جاز كون المؤثر في المجموع عينه فلم لا يجوز
ان يكون علة الاحاد بالاسر ايضا عينها فاجاب عن الاول بان
المراد امتناع تخلف المعلول عنه نظرا الى ذاته والجزء الاخير لا يمتنع
التخلف عنه بالنظر الى ذاته بل لاستلزامه سائر الاجزاء من حيث
انه اخرها وعن الثاني بان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات

على المجموع والمتقدم على الشيء بالاسر لا يكون نفس المتأخر والمركب من
الواجبات احادها بالاسر واجب والمجموع ممكن ثم لو كان جميع الاجزاء
عين المعلول فالذين قسموا العلل الى مادية وصورية كيف يسوغ
لهم ان يوردوا المعلول في اقسام العلل وملخص هذا الوجه ان سلسلة
الممكنات الغير المتناهية لها علة هي الاحاد بالاسر وهي مغايرة للمجموع
لكن الاحاد بالاسر لا يكون لها علة اذ لو كانت لكانت اما نفس
الاحاد بالاسر وهو محال او جزؤه وهو ايضا محال او خارجا عنه
وهو ايضا محال لان الخارج لو كان علة للاحاد بالاسر لم يكن شيء
من الاحاد معلولا لغيره وقد فرض ان الاحاد بالاسر مستند
الى عللها الموجودة في السلسلة هذا خلف اقول وانت خبير بحاله مما سلف
اذ لا يشتبه عليك ان المتقدم بالاسر لا يلزم ان يكون متقدما
كما مر وكذا مجموع الواجبات لا يكون واجبا وتقسيم العلل الى المادية
والصورية لا ينافي كون مجموع المادة والصورة محمولا على المجموع المعين
عين المعلول على ان التقسيم ليس الى مجموع المادة والصورة
بل الى كل منهما كما مر فان قلت المجموع الذي لم يعتبر فيه
الهيئة الاجتماعية يكون مركبا لا محالة وكل واحد من الاحاد
علة مادية له فكيف يكون جميع العلل المادية عين المعلول قلت
كون كل منها علة مادية وتقدمها لا ينافي كون الكل المجموعي عينه لعدم
اعتبار الصورة فيه ونقول بقول مفصل لا شك ان لنا ان نعتبر

احدا من غير ملاحظة الهيئة معها و يحكم عليها بحكم واحد
مثل ان نقول الاثنان زوج اول و لا شك ان الحقيقة ليس الا
هذا الواحد وذاك الواحد فكيف يتوهم كون الواحد منهما معا
علة له فتوجه فانه ظاهر وهذا الوجه للمحقق الطوسي و اعترض عليه
الكاتبي بمنع المقدمة القائلة بان علة المجموع هي الاحاد بالاسر مستندا
بانها عينه فاجاب المحقق بالدليلين المذكورين ولم يقدر الكاتبي
على الجواب الجلي عنهما فاستقر النزاع بينهما وتداول الكلام حتى
انجر بينهم من غير فصل ولا خلل في هذا الوجه الا في منع المقدمة
اذ دون اثباتها خرط القتاد **الطريق الثاني** لو كانت الموجودات
باسرها ممكنة لاحتاج مجموعها بحيث لا يشذ عنها شيء من احادها الى
موجد مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه
الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد للكل ابتداء
او بواسطة ما هو منه ايضا وذلك الموجد يلزم ان يكون ارتفاع الكل
بالجملة بان لا يوجد ولا شيء من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر
الى وجوده اذ العلة ما لم يجب وجود المعلول عنها لم يوجد ويلزم
منه امتناع عدم شيء لا يمكن ان يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه
فيكون جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه لان عدم كل جزء مستلزم
لعدم المجموع والشيء الذي يكون لجميع تلك الاحاد كذلك يكون خارجا
عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منهما ليس ممتنعا

بالنظر

بالنظر الى ذاته والا لكان واجبا لذاته والخارج عن مجموع الممكنات
يكون واجبا فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة كان الواجب
موجودا وهذا خلف مع انه مطلوبنا اقول هذا قريب من الاول و
فيه ما فيه لانا لا نم احتياج المجموع الى موجد مستقل بالمعنى المذكور بل
نقول يحتاج الى موجد مستقل بالمعنى الاعم من ذلك وهو ان لا يستند
امتناع عدم شيء من الاحاد الا اليه او الى ما صدر عنه او الى ما جزؤه
ثم نقول لا نم ان العلة المستقلة التي بها يمتنع عدم المعلول غير خارج
عنه قوله والا لكانت نفسه او داخلا فيه قلنا نختار الشق الثاني ونمنع
كونه واجبا لذاته وانما يلزم لو لم يحتج الى علة بها يمتنع عدمه بالمعنى
المذكور بان لا يستند وجود شيء منها الا اليه لذاته او الى اجزائه
او الى ما هو مستند اليه وكونه سببا لامتناع عدم المعلول لا ينافي
ان يكون له ايضا سبب به يمتنع عدمه ولو تم ذلك لكفى في اثبات
المط وكفى باقي المقدمات فيقال لا بد من علة بها يجب وجود المعلول
او يمتنع عدمه لكن هذا في الفرض المذكور ح اذ لا شيء يجب وجوده او
يمتنع عدمه على هذا الفرض ثم العجب ممن يأخذ هاهنا المقدمة القائلة
بان ما يمتنع عدمه بالنظر الى ذاته واجب الوجود ضرورية مع تجويز
كون العلة التامة نفس المعلول المحض ان علته التي بها يمتنع عدمه
هو مجموع السلاسل الداخلة كما في الطريق الاول **الطريق الثالث**
لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود اصلا

اما الاول فلانه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجودات في الممكنات
ولا شك ان ارتفاعها باسرها ليس ممتنعا بالذات لانها باسرها ممكنة
ولا بالغير لما سبق من ان الغير الذي به يمتنع رفع الجميع بالكلية لا بد
ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والموقوف عدمه واما
الثاني فهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود
اصلا فلان ما لم يجب لم يوجد على ما بين في الامور العامة اقول فقد
احال في بطلان شق الوجوب بالغير الى ما سبق في الطريق الثاني
فانهما متقاربان ولم يرد هناك على ان قال لو لو وجب الجزء
لزم ان يكون ذلك الجزء واجبا ولا يخفى انه انما يلزم لو ثبت
ان ما يجب به وجود الغير يجب ان يكون واجبا ولم يثبت فتلك
المقدمة غير بينة هناك فاطواله غير صحيحة والكلام في الكونين
غير تام لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا مبينة
والوجه في بيان تلك المقدمة ان يقال ما يجب به وجود
الغير لو كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعهما معا اذ لو امتنع لما
لذاته وهو خلف او لعلة وقد وقفت عدمه ولم يلزم منه محال
لان انتفاء كل معلول فرض مع انتفاء علته وتحقيقه ان استحالة
عدم المعلول اما لذات العلة بان يمتنع عدمه لذاته او بشرط
وجود العلة وكذا الكل لان الموقوف عدم العلة والمعلول معا والسر
في ذلك ان الوجوب بالغير في قوة الشرطية بمعنى انه لو وجد ذلك

الغير

الغير وجب وجوده ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم فاذا كان وجود
كل واحد واجبا بالغير غير منتهية الى واجب لذاته كان بمنزلة شرطيات
غير متناهية غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجوب شيء منها
فعليك بالتامل الصادق والتوجه اللائق فانه ربما يدق عن مدارك
القاصرين وتقرير البرهان ح ان يقال لو انحصر الموجود في الممكنات
لم يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها لانا اذا فرضنا ارتفاع تلك
السلسلة باسرها لم يلزم منه محال اصلا لان امتناع عدم كل منها انما
كان لامتناع عدم الجزء الذي فوقه فالمحال ههنا عدم شيء منها
مع وجود ما فوقها ولا لم يكن شيء مما فوقها ممتنع العدم لذاته فاذا
فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه محال اصلا بالنظر الى ذاته لامكانه
ولا بالنظر الى علله اذ هي ايضا ممكنة في هذا الفرض والحاصل انه لو
انحصر الوجود في الممكنات كان عدم كل من الاحاد مع تقدم ما فوقه ممتنعا
اذ يلزم ح تخلفه عن العلة لكن عدم تلك العلة الممكنات بالكلية
لا يكون ممتنعا والشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد فلا تكون السلسلة موجودة
وقد فرضت هذا خلف واذا حققت ذلك علمت انه اقوى الطرق الموجهة
في هذا المسلك واوثقها فلا خفاء في انه لا تفاوت بينه وبين الطريق الثاني
الا بتغيير امتناع العدم الى الوجوب الوجود فمن اتى بالثاني بعدم العلم
بالاول فقد اسجل والله موفق لتحقيق الحق وبين ازمة الصدق
الطريق الرابع هو ان الممكن بنفسه لا تستقل بوجوده ولا بايجاد

اما الاول فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن واما الثاني فلانه فرع الوجود
فروسة ان الشيء ما لم يوجب لم يوجد فلو انحصر الوجود في الممكن
لزم ان لا يوجد شيء اصلاً لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل
بالوجود والايجاد فاذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود بذاته ولا
بغيره اقول يمكن ان يناقش في المقدمة الاولى بانه ان كان
المراد بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فمسلم ولا يستلزم المط
لجواز ان يكون ذلك الغير ممكنا ايضا وهكذا وان اريد
عدم استقلاله في جنسه بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو
اول المسئلة هذا ولو اخذت المقدمة الثالثة بان ما لا يستغني
كل واحد منه عن امر خارج لا يستغني جميع احاده عن
عن امر خارج عنه بداهة حدسية لم يبعد لكن لا يجري في المناظرة
بدليل ثم انهم بعد اثبات احتياج السلسلة الموقوفة الى الواجب
قالوا في ابطال التسلسل ان الواجب يكون طرفا للسلسلة لانه
مرتبط بها وليس في وسطها والا لكان معلولا من جملة الممكنات
والمرتبط بالسلسلة اذا لم يكن في وسطها يكون طرفا لها بالضرورة
فينتهي السلسلة عنده واعترض عليه بانه يجوز ان يكون علة لجملة
للاحاد كلها فيكون مرتبطا في الجملة الغير المتناهية غير واقع في
نظامها فلا ينقطع به السلسلة واجيب بوجهين الاول انه
قد بين ان كل واحد من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون

ذلك الخارج

ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون موجبا لواحد منها ابتداءً
فيكون واقعا في نظام السلسلة كذا قيل وتأمل فيه وفي انه
لم لا يجوز ان يكون علة كل منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون
طرفا للسلسلة بل هو داخل مع ما هو بعض السلسلة في علة كل منها
والثاني انه يجب كون ذلك الخارج علة لبعض الاحاد والا لما
تحقق كل من الاحاد لوجوده الواقع في السلسلة فيحصل
المجموع بدونه واذا كان علة لبعض تلك الاحاد لزم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض له علة
موجبة في السلسلة فرضا فثبت ان كون العلة امرا خارجا محال
ايضا كان كونها نفسها او جزءها محال فبطل التسلسل وهو المط فقوله
بهذا الطريق افضى مؤد الى ابطال السلسلة الغير المتناهية لافتقارها
الى علة وامتناع كون شيء منها علة لها ولا دلالة فيه على لزوم
الانقطاع عند الواجب الا بان يضم الى ذلك بانه اذا بطل
التسلسل فكل سلسلة موجودة تكون متناهية ويكون منقطعها الواجب
اذ الممكن لا يكون منقطعا لها لافتقارها الى علة فعليه النظر الصائب
لا يقال قد فرض ان لكل واحد واحد من احاد السلسلة علة مستقلة
في تلك السلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه علة مستقلة
لانه خلاف المفروض لانا نقول في ابطال التسلسل في العلل المستقلة
كما في الصورة المذكورة في النظر فتفكر ويمكن ان يقال في

ذلك المط اذ اثبت احتياج السلسلة الى الواجب فاما ان لا
يكون علة لواحد منها فيستغنى عنه او يكون علة لواحد منها
ولا بد ان يكون معينا فعنده ينقطع السلسلة او يقال اذا ثبت
امتناع السلسلة الغير المتناهية من الممكنات فيكون الممكن الموجود
منتهيا الى الواجب اما ابتداء او بالآخرة وهو بعينه الانقطاع
عند الواجب وح يبقى الكلام في امتناع السلسلة الغير المتناهية
بناء على المنع لكن يرد على هذا التقرير المنع المتقدم وهو انه
يجوز ان يكون الواجب جزءا من الكل من الآحاد واذ قد
عرفنا عن المسلك الاول فقد حان ان نشرع في المسلك
الثاني مستمدين من الله التوفيق انه خير الرفيق المقصد الثاني
في المسلك الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا لوجوده فهو
المط وان كان ممكنا فلا بد له من علة فاما ان ينتهي الى الواجب
او يلزم الدور او التسلسل وهما باطلان اما الاول فلاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه وهما محالان بالبداهة واما
الثاني فلعدة طرق الاول برهان التطبيق وهو انه لو تسلسل العلل
الى غير النهاية فنفرض من معلول معين بطريق التصاعد سلسلة
غير متناهية ومن الذي فوقه اخرى غير متناهية ايضا ثم
نطبق الجملتين من مبدئهما بان نوقع الاول من الثانية
بازاء الاول من الاولى والثاني بازاء الثاني فان كان

الاول

الاول واحد من الثانية لزم تساوي الجزء والكل وهو محال وان لم يكن
فقد وجد في الاولى جزء لم يوجد بازائه في الثانية فتناهت الناقصة اولا
فيلزم تناهي الثانية ايضا لان زيادتها بقدر متناه وهو ما بين المبدئين
والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع السلسلتين وقد
فرضناهما غير متناهيتين اه واعترض عليه من وجهين الاول ان البرهان
جار في الحوادث اليومية والنفوس الناطقة بل في مراتب الاعداد فيلزم
تناهيهما بعين الدليل وهو بط اما الاول فعندهم واما الثاني فبداهة
وهذا الاعتراض غير وارد على مذهب المتكلمين فانهم يقولون بتناهي الحوادث
والنفوس واما النقض بمراتب الاعداد فيعتذرون ثمة بانها موهوم
محض لم يضبطها الوجود اصلا فينقطع بانقطاع التوهم فلا يجري فيه
التطبيق بخلاف الحوادث فانها وان لم تجتمع في الوجود فقد ضبطها
الوجود الخارجي فليس موهوما محضا فتأمل واما الحكماء فيحتاجون في الجواب
الى ان التطبيق انما يجري في الامور الموجودة معا المترتبة ترتبا
طبيعيا او وضعيا اذ الامور المعدومة في الخارج مطلقا لا وجود لا
حادها لا في الذهن فلا يوجد فيها الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري
فيه التطبيق والامور المتعاقبة في الوجود ايضا كذلك لا وجود للسلسلة
الغير المتناهية منها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن مفصلا والمجتمعة
الغير المتناهية لا يجري فيها التطبيق ايضا لجواز ان يقع احاد
كثيرة من احادها بازاء واحد من الاخرى اذ ليس يلزم لها انتظام

حتى يستلزم تطبيق المبدء على المبدء انطباق الكل على الكل على الترتيب
فلابد للتطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء واحد
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا
في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بين جملتين متقاربتين
على الاستواء وبين اعداد الحصى او يكفي في التطبيق بين الاولين
تطبيق طرفيهما او يلزم من ذلك وقوع كل جزء من احد تماس الاخر
على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لابد من افراد كل بمقابلة
نظيره ما ذكره اقول للقائل ان يقول لا نختار ان يتوقف التطبيق
على ملاحظة الاحاد مفصلا او يكفي ملاحظتهما مجملا وعلى الاول
لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني يجري في غير المرتبة
ايضا فانا نعلم اجمالا انه لا يخلو من ان يكون في الجملة الزائدة
ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع
وعلى الثاني التساوي ووجه التفصي ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة
ان نختار الاول ونمنع لزوم الانقطاع لان الزيادة ربما يكون
في الاوساط واما المرتبة اذا طبق الطرف بالطرف فلا زيادة في
جانب التناهي للانطباق ولا في الوسط لتساوق الاحاد فلو
لم يكن في الجانب الاخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين
لا تختلف في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق
ينتقل تلك الزيادة الى الجملة الاخرى فيلزم الانقطاع ثم اقول

الامور

الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة
بيان ذلك ان احاد تلك الامور ان كانت مرتبة فذاك وان
لم يكن احادها مرتبة فلا شك انه المجموع اذا اسقط عنه واحد
وذلك المجموع علته اذا اسقط منه واحد اخرى وهلم جرا وكل واحد
من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور
الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة
فيجري التطبيق بين المجموعات اذ هي امور مرتبة موجودة في الخارج على
فرض الامور الغير المتناهية فان قلت اللازم من التطبيق بين
المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المرتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع
الاول كيف وكل من تلك المجموعات يشتمل على احاد غير متناهية
قلت بل يلزم تناهي احاد المجموع الاول ضرورة انه اذا فرض تناهي
المجموع ينتهي بعدده بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي بعدد المجموعات
المتناهية الى مجموع لا يكون اقل منه وذلك هو الايقان فهو لا
يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بعدد متناه موعدد المجموعات فليتامل
النظر في هذا المقام فانا لم نبسط فيه الكلام لسير الغور الاذهان
وعز الدور الافكار الدقيقة وتلخيص المقام ان في اشتراط الترتيب
تام بلا خلل لما مر مفصلا وكذا اشتراط اصل الوجود تام لان البرهان
انما يدل على ان السلسلة الغير المتناهية يستحيل وجودها السلسلة المعدومة
الاحاد بتمامها غير موجودة واما اشتراط الاجتماع في الوجود فقد قيل

ان السلسلة الغير المتناهية من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير
موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود والبرهان انما يدل
على عدم وجودها فلا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع
وقد قيل انها قد ضبطها وجود خارجي فيجري فيه التطبيق وقد
يقال ان السلسلة الغير المتناهية وان كانت غير موجودة في زمان
واحد لكنها موجودة في جميع الازمنة المتعاقبة التي ازمنة
وجود جزء جزء فعليك بالتامل الصادق ثم قيل ان النفوس الناطقة
فيها ترتب باعتبار حدوثها فيتم البرهان فيها وايضا نفس الابن موقوفة
على بدنه المتوقف على الاب المولدة لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع
واجيب عن الاول بوجهين الاول ان ترتب حدوثها غير لازم
لجواز ان يحدث جملة منها في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان
اخر واقول وفيه نظر لانه على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها
ازلا وابدا كما هو مذهبهم لو بد لا محالة سلسلة منها غير متناهية
مترتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحاد
تلك السلسلة الثاني انها اذا اخذت مرتبة بحسب ازمنة حدوثها
لم يكن مجتمعة بهذا الاعتبار فلا يكون مجتمعة الا مع قطع تلك الحيثية
واقول فيه نظر ايضا لان احاد السلسلة مجتمعة ولها ترتب باعتبار ما
فيجري فيه التطبيق اذ يكفي في التطبيق كونها ذا اوصاف يقتضي انطباق
كل منها على نظيرها في السلسلة الاخرى على الاتساق وهو حاصل ههنا

فانا نقول

فانا نقول الجملة الموجودة اليوم مشتملة على الحادثة في اليوم السابق
عليه وبكلا افتا ((؟)) عدد من الحادثة في اليوم السابق جملة ونطبقها على
الجملة المبتداة من الحادثة في اليوم فنطبق كل مرتبة من سلسلة الجزء
على نظيره من سلسلة الكل في سوق البرهان الى اخره الوجه الثاني
انا لا نسلم ان الثانية ان لم ينطبق على تمام الاولى انقطعت لانه
يجوز ان يكون عدم انطباقها عليها لعجزنا عن توهم مقابلة
اجزائها باجزائها لا لكون الاول من الثانية في جهة عدم التناهي
وقد نقرر البرهان لاجل ذلك الوجه الى هذه العبارة وهي ان الثانية
اما ان تستغرق الاول على تقدير التطبيق او لم تستغرقها او الى
تلك العبارة وهي ان الثانية اما ان يصدق عليها انها قابلة للتطبيق
على الاولى او لم يصدق عليها ذلك فاعترض على الاول بانا
لا نسلم استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير التطبيق فان
التطبيق محال فيجوز ان يستلزم محالا ولا نسلم انه من لوازمها
على تقدير التطبيق واقعا وهو ممنوع وعلى الثاني باختيار الشق الثاني
ولا يلزم من عدم قبولها للتطبيق انقطاعها لجواز ان يكون عدم
قبولها لكونها غير متناهية الاجزاء لعجز الوهم عن تطبيقها لا
لانقطاعها وانت خبير بان شيئا من منع الممنوع لا يتجه على التقرير
الذي قدمناه في سوق البرهان اذ لا نعني بالتطبيق الا ان
العقل يلاحظ شيئا بازاء شيء ولو على وجه الاجمال ولا يخفى ان

ای الاولی فیما لم یوجد
بازائه التطبیق

العقل يمكنه ان يلاحظ كلا من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد
من الاخرى على الاتساق وبذلك تم الكلام اذ ح لا يخلو اما
ان يكون بازاء كل من الآحاد شيء من الثانية او لا والاول
يستلزم التساوي المحال والثاني يستلزم المطلوب واما ان يستدل
بهذا التطبيق يجري في غير المرتبة ايضا فقد مر الكلام عليه ويقرر البرهان
بوجه اخر دفعا لتلك المنوع وذلك بان يتصور السلسلتان بحيث
يكون الانطباق بينهما في الواقع والزيادة والنقصان في الجملة
التي تلك الجملة غير متناهيتين فرضا بان يقال ان كانت علل
ومعلولات غير متناهية في جانب التصاعد لكان تلك المراتب
ما خلا المعلول سلسلة العلل الغير المتناهية باعتبار وهو بعينها
سلسلة المعلولات الغير المتناهية باعتبار اخر فالسلسلتان متطابقتان
لا في الفرض فقط بل في الواقع ايضا فان كل واحد من تلك
المراتب علة وهو بعينه معلول ولا شك انه لا ينطبق علة من
تلك المراتب على معلولها بل ينطبق على معلول علتها الذي هو نفسها
فاذا جعلت احدى تلك المراتب مبدء ولوحظ التصاعد مع اعتبار
تطابق السلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات
بواحد ابدا والا لبطلت العلية والمعلولية وارتفع وجوب التقدم
والتاخر اللازمين لهما ضرورة انه لو لم تزد العلة لكان شيء من العلل
منطبقا على معلوله فيلزم المحذور المذكور وقس عليه المعلولات الغير المتناهية

فان البرهان

فان البرهان يجري فيها ايضا وفيه نظر لان اللازم على تقدير عدم
التناهي ان يكون لكل جملة متناهية منها جملة خارجة عن تلك
الجملة لا علة في السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم ان يكون وراء
الغير المتناهي علة ولذلك زعم بعض الناظرين في هذا البرهان
بانه لا بد وان ينتهي سلسلة المعلولات من جانب المبدء بواحد وهو المعلول
في الطرف الاخر وانت تعلم ان هذا ترك لهذا الدليل وتمسك بما هو
التضايف الذي ياتي تحريره فلا يجري في دفع الايراد على هذا
الدليل واقول يمكن تقرير البرهان بوجه اخر وهو ان يقال تلك
السلسلة ما خلا المعلول الاخير علل غير متناهية باعتبار ومعلولات
غير متناهية باعتبار آخر فالمعلول الاخير مبدء السلسلة المعلولية
والذي فوقه مبدء السلسلة العلية فاذا فرضنا تطبيقهما بحيث
ينطبق كل معلول على علته لزم ان يزيد سلسلة المعلولية
على سلسلة العلية بواحد من جانب التصاعد ضرورة ان كل
علة فرضت لها معلولية وهي بهذا الاعتبار داخل في سلسلة المعلولات
والمعلول الاخير داخل من جانب المبدء في سلسلة المعلول دون العلة
فلما لم يكن تلك الزيادة بعد التطبيق من جانب المبدء كان
في الجانب الاخر لا محالة لامتناع كونها في الوسط لاتساق النظام
فيلزم ان يوجد معلول بدون علة الطريق الثاني برهان
التضايف وتقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة

عدة المعلولية على عدة العلية وانما يتم ببيان الملازمة ان احاد
السلسلة ما خلا المعلول الاخير لها علية ومعلولية فيتكافؤ عددهما
فيما سواه وبقي معلولية المعلول الاخير زائدا فيزيد عدد المعلولات
اي صفة في السلسلة على عدد العليات الواقعة فيها بواحد وهذا
البرهان يجري في تسلسل المعلولات بل في سائر المتضايفين كالابوة والبنوة
اقول هذا البرهان ظاهر على تقدير التسلسل في الجانبين فقد يتوهم
عدم جريانه لان العلية والمعلولية غير متناهيتين فلا يظهر عدم
تكافؤهما ودفع هذا الوهم انا اذا اخذنا سلسلة غير متناهية
من معلول معين وتصاعدنا في علله الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد
العليات والمعلولات الواقعة في هذه القطعة متكافئة ضرورة
ان العلية التي تضايف المعلولية الواقعة فيها لا يمكن ان
يكون فيما تحت تلك النقطة من المعلولات وهو ظاهر فافهم
الطريق الثالث البرهان القدسي وتقريره ان يقال لو ترتبت
امور غير متناهية كان بين مبدئها وكل واحد من الذي قبله متناهيا
لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على
ما بين المبدأ وكل واحد الا بالطرفين واعترض عليه بانه لا
يلزم من تناهي كل واحد من اجزاء السلسلة الواقعة بين المبدأ
تناهي سلسلة باسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين ا و ب
اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منه فيلزم ان يكون

مابين

ما بين ا و ج اقل منه فانه غير صحيح واجيب عنه بانه ليس من هذا القبيل
لان المبدأ هناك واحد بخلاف ما في المثال بل من قبيل ان يقال
ما بين ا و ج اقل من ذراع وكذا ما بين ا و ج فانه يلزم منه
انه اذا اخذ ج مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على الاقل من ذراع
الا بالطرف الاخر وهو حكم صحيح وفيه نظر لان الحكم في هذه الصورة
بين بخلاف الصورة المبحوث عنها اذ لا يلزم من تناهي كل جزء من الاجزاء
الواقعة بين النقطتين تناهي الكل بل هو واقع بين الطرفين جلا وقيل
في جوابه ان هذا البرهان قدسي وصاحب القوة القدسية يعلم ان هناك
واحدة من العلل هي مع الطرف يحيطان بالاحاد وان لم يتعين تلك
الواحدة عنده ولم يكن له الاشارة اليه على التعيين اقول والفطن
اللبيب يعلم ما في هذا الاعتذار فان هذه المقدمة اعني وجوب توسط
الكل بين المبدأ وواحد ليس اجلى من المطلوب حتى يثبت به او ينبه به عليه
بل يكاد يكون عينه اذ لا معنى للانتهاء الا الاحاطة بالنهاية وليت
شعري كيف يعتري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة **الطريق
الرابع** انه لو وجدت غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات
فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما
ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدد
الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان تأخذ
كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون

اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما
بقدر عدة الالف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب
الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وان كانت
السلسلة غير متناهية من الجانبين نتوقف بقطعها فيحصل جانب متناه
فيتاتي الترديد اما لزوم التناهي على الترديد التقدير الاول فلان عدة
الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع
الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما
هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها
عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة الالف والمتالف
من الجمل المتناهية الاعداد واحدها متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني
فان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب التناهي
ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدا عدة الالوف
واضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسع وتسعين مرة فيلزم تناهي
عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة
واحادا على ما مر ورد منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذاك
او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص التناهي ولكن دفعه
بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين
فهما اما متساويتان او متفاوتتان اقول قوله والا لكان اعني الجملة
التي بقدر عدة الالوف التي اما قلنا في المنفصلة ممنوعة

بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني ... الثانية

الجملة التي بقدر عدة الالوف منتشرة في جميع السلسلة فاذا اخذنا
جزءا من اجزاء السلسلة وتركنا تسعمائة وتسع وتسعون جزءا ثم اخذنا جزءا
اخر وتركنا مثله الى غير النهاية تكون هذه الجملة من الاحاد بقدر عدة
الالوف ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة في احد الطرفين
فان قيل تطبق عدة الالوف مع الاحاد ليظهر انتقال الزيادة
الى جانب اللاتناهي كان رجوعا الى برهان التطبيق بعينه فتامل
الطريق الخامس هو ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات
الغير المتناهية اما ان يكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا لكل
زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل
فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد اقل من اخر
يكون متناهيا بالضرورة كيف وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه
وذلك الواحد الذي بعده وزوجا كان او فردا لان كل ما لا ينقسم
بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الفردية والزوجية
من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية
فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا
فالمنع ظاهر الطريق السادس هو انه لو كانت الامور الموجودة
المترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون من جانب واحد او من جانبين
فعلى الاول اما ان يكون في العلل فقط او في المعلولات فقط فان كان
الاول فنقول المعلول الاخير ما بقي لا يخلو من ان يكون كل فرد منه

بحيث لا يشذ فرد من الجملة متصفا بالعلية والمعلولية معًا او لا بل يوجد
فرد يتصف بالعلية فقط فالحال في ينقطع المعلولات و ينقطع العليات لان
زيادتها على المعلولات بواحدة و ينقطع العلل ايضا وان اتصف
بهما معًا يكون مجموع العليات والمعلولات زوجا لان كل فرد يكون متصفا
باثنين منها العلية والمعلولية ومجموع الاجزاء زوج البتة ومجموع الافراد
الموصوفة نصف مقدار مجموع الصفات لان كل فرد موصوف بصفتين
فنصفها لا يخلو اما ان يكون زوجا او فردا لان كل زوج مركب
اما من فردين واما من زوجين فان كان زوجا فالزوج منقسم
بمتساويين والنصف الذي هو من طرف المعلول الاخير يكون
محصورا بين حاصرين فيكون متناهيا وكذا النصف الاخر المساوي
له وان كان فردا انطرح الفرد الاخير من الجملة او انضم الفرد
المنزول فيكون زوجا وقد مر حاله وان كان الثاني فينزل العلة
المحضة فالحال كما ذكر في الاول وعلى الثاني اي ان كانت
الامور غير متناهية من جانبين معًا نقول ايضا كل فرد من الجملة
اما ان يتصف بالعلية والمعلولية معًا او لا بل يوجد فرد متصف
بالعلية فقط او فرد متصف بالمعلولية فقط فعلى التقدير الثاني
ينقطع جملة المعلولات او جملة العلل والحال ان زيادة جملة العلل على
جملة المعلولات بواحد فيلزم انقطاع جملة العلل ايضا وزيادة
جملة المعلولات على جملة العلل بواحد على الفرض فيلزم انقطاع

جملة المعلولات

جملة المعلولات ايضا وعلى التقدير الاول وهو ان يكون كل فرد متصفا
بالعلية والمعلولية معًا نقطع من وسط الجملة فيحصل جملتان احديهما مشتمل
جملة ما فرض فيه التسلسل العلل والثانية مشتمل جملة ما فرض التسلسل المعلولات
فالدليلان السابقان تجريان بتينك الجملتين فيلزم التناهي في كل
وهو المطلوب **الطريق السابع** قريب منه وهو انه لو وجد سلسلة غير
متناهية فلا يخلو من ان يكون اللاتناهي في طرف العلل او في طرف
المعلولات او في الطرفين معًا فان كان في الطرف العلل فينزل المعلول
ويبقى كل واحد مما قبله متصفا بالعلية فتوجد سلسلة اخرى في
صفات العليات مترتبة مع موصوفها فيكون مجموع السلسلتين زوجا
لان كل صفة مع موصوفها زوج ومجموع الازواج زوج البتة
فنعزل الفرد الاخير من سلسلة الصفات وانما لا افرد من سلسلة
الموصوفات اذ لا يتصور بقاء الصفة بدون الموصوف فيكون مجموع
السلسلتين فردا البتة فيلزم ان يكون احدى السلسلتين فردا و
الاخرى زوجا والسلسلة التي كانت زوجا لابد ان تنقسم
بمتساويين فالنصف الذي من طرف التناهي يكون متناهيا لانه
محصور بين حاصرين ويكون النصف الاخير ايضا متناهيا لانه مساو
للمتناهي ومجموع المتناهيين ايضا متناه والسلسلة التي كانت فردا
تكون زوجا بضم فرد اليها او بافرازه عنها وقد علمت حال الزوج
وان كان في طرف المعلولات فينزل العلة المحضة ويبقى كل واحد

[illegible]

تمامه متصفا بالمعلولية فيوجد سلسلة اخرى في صفات المعلولات فلذلك تجري البرهان في بعض الصور ايضا وان كان الامتناع لاحظ فيها منقطع السلسلة من الوسط فيحصل سلسلتان احدهما مثل ما عرض فيه الترتيب العلل والاخرى مثل ما عرض فيه الترتيب المعلولات لكن لا يحتاج في سلسلة تلك العلل الى علة معلول اذ كل فرد منها متصف بصفة العلية وكذلك لا يحتاج في سلسلة تلك المعلولات الى علة اذ كل فرد منها متصف بصفة المعلولية فافهم لا توقف جميع البراهين المذكورة على

انه لا يجوز ان يكون احد طرفي الوجود والعدم اولى بالشيء لذاته غير بالغ الى حد الوجوب والا فيجوز ان يوجد بنفس الاولوية الذاتية فلا يحتاج الى علة مغايرة له او ينتهي الى ممكن كذلك فلا يثبت الواجب وبعض البراهين على ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد ولا يكفي في وجوده الاولوية الحاصلة منها ما لم يبلغ حد الوجوب وعلى ان العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول فاولنا بيان المطلب ليتم الدليل ويكمل الغرض فنقول الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته اولوية يكفي في وقوعه والا فالطرف الآخر ان امتنع بتلك الاولوية كان ذلك الطرف واجبا هف وان امكن فلا يخلو اما ان يكون وقوعه لو وقع بعلة اخرى او
اولى

محال

محال لاستلزامه ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو افحش من ترجيح المساوي بلا مرجح فتعين الاول وح فيتوقف الاولوية على انتفاء تلك العلة اذ على تقدير تحققها يترجح الطرف الآخر والا لكان حاله مع العلة كما هو بدونها فلا يكون ذاتية وقد فرضت ذاتية هف مع انه المط وعليه ايرادات الاول انا لا نسلم انه لو تحقق سبب الطرف المقابل لا يكون ذلك الطرف اولى لذاته لان رجحان احد الطرفين بالسبب الخارجي لا ينافي رجحان الآخر لذاته لاختلاف الجهة ولذلك عدل بعضهم عن هذا التدبير الى ان ارتفاع المانع معتبر في كل علة تامة ولا شك ان العلة الطرف المقابل مانع عن هذا الطرف فيعتبر ارتفاعها في عليته واجاب عنه سيد المحققين قدس سره بان رجحان كل واحد من الطرفين على الآخر في حالة واحدة ممتنع بان كان باسباب متعددة و يستوضح ذلك من كفتي الميزان على انه لو سلم فلا يكون سبب الطرف الآخر مانعا عن اولوية الطرف الاول فلا يتم التوجيه الذي اختاره المعترض ايضا واقول هذا الكلام في غاية المتانة والرزانة وربما يجاب وهو الظاهر بنا على ان وحدة الاضافة معتبرة في التناقض واختلاف العلة يوجب اختلاف الاضافة فلا يكون بينهما تناقض ووجه دفعه انه ليس كل اختلاف الاضافة في كل مادة دافعا للتناقض فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يكون قائما وقاعدا ومتحركا وساكنا او متحركا

مسلم على العلية او الوجه الاخر مع انتفاءه فالوجه اما الصحيح او التخصيص فاذا انتفى على عوده لم يجيء التناقض لان القوم جعلوا وحدة الاضافة من شرائط التناقض

في جهة وعنها ولو بالاضافة الى ممكنين او علتين وما عبره القوم
في شرايط التناقض هو شرط كلية الحكم الملتزم في القواعد المنطقية
فاذا ارتفعت لم يكن التناقض لازما بل قد يكون وقد لا يكون
ووحدة الاضافة الى العلة من قبيل الاول فانه لا يرتفع
التناقض في شيء من المواد فيمكن تخصيص الاضافة في كلامهم
بما سوى العلية بناء على ذلك ولا يخفى ما في هذا الوجه ويمكن
ابقاؤها على العموم اذ لا يضر ذلك فيه او نقول وحدة
الاضافة مطلقا شرط للتناقض المصطلح الذي كون احد الطرفين
نقيض الاخر ولا ينافي ذلك ان يكون مع ارتفاع هذا الشرط احدهما
مساويا لنقيض الاخر وما نحن فيه من قبيل الاخير وكيف لا
يكون كذلك ولو جاز ترجح كل منهما بسبب اخر فاما ان يقع واحد
منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في الرجحان اذ لا يمكن
ان يكون احدهما اكثر رجحانا من الاخر على الاطلاق والا
لكان هو الاخر واما ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع النقيضين
او ارتفاعهما ثم الى ان ارتفاع المانع غير معتبر في كل علة تامة
عندهم كما في العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاول
الثاني انا نختار امتناع الطرف الاخر ونمنع لزوم كونه واجبا
او ممتنعا لذاته ولان الواجب والممتنع لذاته ما يجب له بعد
تجريد النظر الى ذاته من غير التفات الى غيره الوجود والعدم

والوجوب

والوجوب بالنظر الى الاولوية المستندة الى الذات وليس مع
تجريد النظر الى ذاته الا الاولوية فلا يكون واجبا لذاته وما
عنه قدس سره بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان
مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات بدون الاستحقاق انفكاك
الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك
الواسطة المستندة الى ذاته لا يقدح في ذلك وانما يكون
قادحا لو لم تستند اليه والمراد من عدم الالتفات الى الغير عدم
الالتفات الى شيء يكون الالتفات قادحا في كون الذات
مبدأ لاستحقاقه انفكاك الوجود اقول يمكن ان يقرر ذلك
بان الواجب الخارج من التقسيم ما يقتضي ذاته مع قطع النظر
عن غير الوجود وهو اعم من ان يكون مقتضيا له بواسطة
او بغيرها نعم يجب ان يكون موجده كافيا في افاضته
على احد الوجهين ليصدق عليه انه مع قطع النظر عن غيره
يقتضي الوجود فلا حاجة الى تخصيص الغير مع انه ربما يناقش
فيه لبعده عن اللفظ مع انه في مقام التعريف الثالث
انا نختار كون الطرف الاخر ممكنا لكن وقوعه بسببه محال
اذ لا يلزم من امكان المعلول امكان العلة اذ عدم المعلول الاول
ممكن وعلته وهي عدم العلة الاولى ممتنع واجاب عنه قدس سره بانه
يتوقف على اولوية الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المقابل

ممکنا کان السبب او ممتنعا ویمکن ان تقول اذا امتنع الطرف المقابل
فلا ینقض اولویة ذلک الطرف الی انتفاء سببه کما فی المعلول
الاول حیث قلتم انه لما امتنع المانع عنه لم یکن انتفاء المانع
جزاء من علته ویمکن الجواب بالفرق بین امتناع المانع فی نفسه
وبین امتناع امتناع المانعیة وما لیس ارتفاع المانع جزاء من علته
ما یمتنع المانع عنه لا ما یمتنع بنفسه وح یبقی الکلام فی انه لم لا یجوز
کون البحث من قبیل الاول فتدبر فانه دقیق السر اوبق
انا بعد تسلیم افتقار الاولویة الی انتفاء علة الطرف الاخر
نقول لا یلزم افتقاره الی مؤثر موجود لجواز ان یکون وجوده
اولی بالنظر الی ذاته بشرط انضمام ارتفاع علة العدم
الیه فیتحقق بنفسه مع انتفاء علة عدمه من غیر فاعل موجود
فینسد باب اثبات الصانع واجیب بان علة العدم عدم
علة الوجود فعدم علة عدم یکون علة الوجود او مستلزما له
لان عدم العدم اما نفس الوجود او مستلزم له وهذا الکلام
منه اولی مما قیل من ان عدم العدم هو الوجود فانه غیر مسلم
بل غیر واقع بمجرد والمط لا یتوقف علیه اذ علی التقدیرین یحتاج
الی علة موجودة ویحصل المط وفیه بحث اذ عدم العلة قد یکون سلبا
امر عدمی کعدم المانع فیکون وجوداً او مستلزما له فعدم علة
الذی هو علة الوجود یکون عدما واجاب قدس سره فی حاشیة التجرید

عن احل

عن اصل الاعتراض بوجه اخر وهو ان من یقول بان الایجاد یتصور
الا من الموجود ولذلک یجعل وجود الواجب علیه عینه لاستحالة
کون الماهیة من حیث هی موجدة لها لا یرد علیه ذلک لا یحتاج
الممکن عنده الی فاعل موجود یتقدم علیه بالوجود نعم من
جوز فی الواجب کون الماهیة من حیث هی موجدة لها من
غیر شرط یلزمه فی الممکن تجویز ذلک بشرط غیر مستند
الی ماهیته من حیث هی والا کانت واجبة علی قیاس ما مر
اقول وح ینسد علیه باب اثبات الصانع اللهم الا ان
یتفصی من ذلک بان ذلک الشرط ان کان امرا موجودا
فلا بد ان ینتهی الی شیء یکون موجدا لذاته من غیر شرط
وهو الواجب والا تسلسل الشروط الموجودة وهو محال وان
کان عدم مانع ما فلا بد ان ینتهی الی عدم یکون واجبا لذاته
بان عدم ممتنع لذاته وما یکون ذاته موجدا له بشرط انتفاء
امر ممتنع لذاته فهو واجب لذاته او یقال ح لا یعتبر ارتفاع
المانع عن المعلول الاول وان اشرنا الی ما فیه من التقصیر
والا لتسلسل الارتفاعات الی غیر النهایة وهو باطل لان التسلسل
اعتباریا محضا ینقطع بانقطاع المعتبر لانه من جانب العلل دون
المعلولات کما فی الامکان ونظائره من المفهومات المتکررة ولا
یحتاج جمیع تلک الارتفاعات الی علة موجبة ضرورة ان

علی نحو ما قال الحکما فی ارتفاع علی نحو ما قال الحکما
فی ارتفاع المانع صح

مجموعها واجب بالغير على ما مرّ في تحقيق الطريق الثاني والثالث
من المسلك الاول وان كان امراً انتزاعياً آخر سوى عدم
المانع فان كان ذلك الاعتباري ازلياً كان الشيء
واجباً لان ما يكون ذاته بشرط امر ازلي لا ينفك عنه فهو
واجب عندهم وان كان ذلك الاعتباري حادثاً فهو
يتوقف على حادث اخر وهكذا الى غير النهاية فيحتاج جميع
تلك الاعتبارات الحادثة الى علة موجبة او يقال ان الامور
الاعتبارية مطلقاً لا يكون شرطاً للوجود [illegible] على ما قيل
ان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو الشرط حقيقة فتأمل
فيه فانه محل التأمل وقد تقرر البرهان اخر وهو انه لو تحقق
اولوية احد الطرفين لذاته فاما ان يمتنع طريان الطرف الاخر
فيلزم الانقلاب او يمكن فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب او بسبب فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات
راجحاً وهو محال لامتناع [illegible] ما بالذات بالغير واورد
عليه ما اورد في الوجه الثالث على التقرير الاول واجيب
بمثل ما اجيب هناك وهو في الحقيقة يعود الى التقرير الاول
فيبقى عليه ما بقي عليه والحاصل من جميع ذلك انه لم يتم ما
ذكروه من البراهين وبيانه
فقد اقتضى لذاته اولوية احد الطرفين لكان هو بعينه مقتضياً

لرجوحية

لرجوحية الطرف الاخر ضرورة ان اولوية المتنافيين ومرجوحية
مستلزمة لوجوب الطرف الاولى وقد فرض الاولوية غير
منتهية الى حد الوجوب وحديث كون الوجوب بوسطه وقد
مر دفعه ونورده في صورة قياس لو كانت الذات مقتضية
بالاولوية احد الطرفين فكلما كان الذات تلك الذات كان
الطرف راجحاً وكلما كان ذلك الطرف راجحاً كان الطرف الاخر
مرجوحاً وكلما كان الطرف الاخر مرجوحاً كان ممتنعاً وكلما كان
ممتنعاً كان ذلك الطرف واجباً وقد فرض غير واجب هف
وهو برهان لا يرد عليه شيء مما اورد في هذا المقام وقد عثرت
بعد ما لاح لي هذا الوجه على ان شارح العين نقل اصله عن المباحث
المشرقية وان لم يكن على ما قررته من التنقيح والاحكام
واورد عليه هو والمحشي رحمهما الله ايراداً عجيباً وهو انا لا نم
ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فان
كلا من الطرفين ممتنع عند التساوي فلا يصدق امتناع احد
الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فالمحشي اورده
في صورة النقض التفصيلي والشارح في صورة النقض الاجمالي
وغير الشارح التقرير لاجل ذلك الى ان امكان وقوع
كل طرف لا يتوقف على رجحانه ويمتنع ان يكون الطرف المرجوح
راجحاً حال كونه مرجوحاً فيجب وقوع الطرف الراجح لما عرف

رجح

في الطبقات واورد المحشي عليه النقض السابق بعينه وجعل الحل
في صورتي التساوي والترجيح ان الممتنع في الاول هو ذات الطرف
المرجوح من هذه الحيثية لا من حيث هو ونقيضه للطرف الاخر
من هذه الحيثية لا من الاولى فما هو نقيض ليس بممتنع
وما هو ممتنع ليس بنقيض وكذا الكلام في صورة التساوي
واقول في اثبات المقدمة الممنوعة لو امتنع طرف وكم يجب
الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع وقد فرض الاول
مرتفعا فان وقع فيلزم ارتفاع النقيضين وان لم يقع
فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا محال وان اورد
بصورتي النقض فاقول هذا يدل على استحالة التساوي لا
ستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما وهو كذلك
فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي بل لا بد من ترجيح
احد طرفيه في نفس الامر وان مكان امر اعتباري يعرضه في
العقل فان العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن
غيره وجده متساوي النسبة الى الطرفين في نفس الامر
يقترن بالمرجحات لا بحال كما يجوز ارتفاع التساوي الذي
هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان
الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا لانا نقول ليس التساوي
مقتضى الذات في الممكن ولو كان كذلك جاز ارتفاعه

فكان

فكان مستحيلا بل هو في النظر الى ذاته متساوي النسبة الى
الطرفين بمعنى انه لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي تساويهما
في نفس الامر نعم تقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته
وهذا المعنى باق غير مرتفع اصلا فان قلت اللازم مما ذكرت
ان الممكن من حيث انه يتساوى نسبته الى الوجود والعدم
وبذلك لا يتم اثبات الواجب لجواز ان يكون الممكن ملزوما
لعدمه كارتفاع المانع عن وجوده ترجح او يجب وجوده قلت
احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك اتفق
العقلاء كافة على ان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول وان
الممكن لا يمكن ان يوجد بعد عدمه ومن جوز ذلك فهو مباحث
فيعرض ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
الممكن ما لم يجب وجوده بعلته لم يوجد اذ لو لم يجب منها
لكان اما متساوي النسبة الى الوجود والعدم فيكون حاله
مع العلة كحاله بدونها وهو محال او وجوده مرجوحا وهو اخس
او اولى غير بالغ الى حد الوجوب فلا يستحيل عدمه فلنفرض
معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص
احد الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت
الاخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا سبب ضرورة
ان الاولوية الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين لو فرضنا

متساويتان فيهما وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر
لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية في الوقوع والمقدر
خلافه وبوجه آخر لو لم يجب وجوده لكان وجوده اما
مساويا لعدمه او مرجوحا او راجحا وعلى الاول والثاني
يلزم ترجيح المساوي والمرجوح وعلى الثالث فذلك الرجحان
ناش من العلة التامة اذ متى فقد جزء منها كان العدم اولى
لتحقق علتها وهي عدم العلة المذكورة فاذا اختصاص الوقت
لمرجح لم يوجد في الآخر لم يكن العلة القامة علة تامة فقد
ثبت بهذين الوجهين ان الوجوب العلة يلزم وجود الممكن
وهذا الوجوب يسمى بالوجوب السابق وحينئذ في تقدمه الى دعوى
الضرورة وحكم العقل بانه وجب فوجد ويلزمه بشرط الوجود
وجوب آخر يسمى بالوجوب اللاحق هذا ما تقرر عليه كلام
سيد المحققين قدس سره في كتبه الثلاثة بعد تزييف ما قيل
غيره كذلك في هذا المطلب واقول يرد على التقدير الثاني انه على
التقدير الاولوية لا يلزم امكان وجوده في وقت وعدمه
في وقت آخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت الوجود
بان يرتفع الوجود في نفس ذلك الوقت ولا استحالة في امكان
العدم في وقت الوجود انما المستحيل امكانه بشرط الوجود كما
حقق في معنى المشروطة العامة فان الممكن يجوز عدمه على اي وجه

الكبرى

الكبرى ان الزمان ممكن ولا يجوز ان ينعدم تارة ويوجد اخرى
لاستلزامه الخلف وهو تحققه مع فرض عدمه على ما بين في موضعه
فلا يلزم من امكان عدمه امكان عدمه في وقت ووجوده في وقت آخر
ولك ان تمنع في التقرير الثاني انه متى فقد جزء من العلة التامة
كان العدم اولى وتمنع قوله لتحقق علته وسنده ان علة العدم
عدم العلة الموجبة للوجود والمرجحة له معا لا عدم العلة الموجبة
فقط لجواز ان يبقى ويبقى المرجحة فلا يكون العدم اولى بل جائز
وعند انتفاء جزء من العلة التامة لا يلزم انتفاء المرجح كما لا
يلزم من انتفاء الرجحان فالاولى ان يقال لو لم يجب وجوده
لامكن عدمه مع اولويته وجوده فيلزم جواز ترجيح المرجوح مع تمام
رجحانه وهو محال ولعل من هذا الوجه وما سبق في المطالب الاولى
ان الاولوية ذاتية كانت او غيرها تستلزم الوجوب
كذلك ثم اقول ما اشتهر من تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن
مناف لما قرروه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة لانه اذا
تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن تقدما بالذات يكون جزءا
من العلة التامة لا محالة فلا يتحقق علة تامة بسيطة اللهم الا
ان يتكلف بان يقال المعلول بالحقيقة هو وجوب الوجود وحيث قالوا
ان علة وجود المعلول قد تكون بسيطة ارادوا به علة وجوب
وجوده وهذا مقام لم يتعرض المتأخرون لا سيما سيد المحققين قدس سره

من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب امر
ثبوتي فيكون ثبوته للشيء متأخرا عن وجوده فالوجود السابق على
الوجوب ان كان عين المسبوق به لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم ان يكون للشيء الواحد
وجودات غير متناهية وهو باطل على انهم قد اعترفوا بان الشيء الواحد
لا يكون له الا وجود واحد واعلم انه لم يزد الشيخ الرئيس
وغيره من القدماء في هذا المطلب على ان العلة ما لم يجب صدور المعلول
عنها لا يصدر عنها والدليل الذي ذكروه انما يدل على الاستلزام
دون التقدم ودعوى الضرورة في محل المنع فافهم
وهو ان العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول في
زمان وجوده والا اي وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد
المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد جاز
افتراقهما فيكون عند وجود العلة معلول وعند وجود المعلول لا علة
فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم
من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ لعلها
في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي
تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والايجاد في الزمان
الاول والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني قلنا ايجاد العلة
للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا تخلف

حصول

حصول المعلول عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه
وان كان الايجاد والايجاب غير حصول المعلول عن ايجاب العلة
اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب
غير حصول المعلول عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن
نفسه كان ذلك الغير الذي هو الايجاب في الحال لحصول
ذلك المعلول ثانيا في الحال فلذلك الغير وهو الايجاب ايجاب موجبا صح
اخر وينتقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجاب الى غير النهاية
وفيه نظر لان الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم
ان يكون ايجاب اخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المط والا
ان كان الواجب موجبا لزم التسلسل في الايجابات مطلقا سواء
كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا
لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة تنفي كون الايجاب
نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل
فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين
احدهما لازم الانتفاء مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بانه
اذا كانت العلة توجد في الحال وجود المعلول في ثاني الحال
فح لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس اي لا ايجاب حال حصول المعلول
فليس حصوله لايجابه له ومما يمكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا
قال صاحب المواقف والاولى في تجويز كون الايجاب في الحال و

وجود المعلول ثانياً في الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة
باستحالة ذلك فان معنى ايجاب العلة للمعلول ان يكون وجوده
مستنداً الى وجودها ومتعلقاً بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة
ارتفع المعلول تبعاً لارتفاعها وبالجملة فليس وجود المعلول عند علته
غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه لا تمايز بينهما بحيث يقال
ان احدهما غير الاخر بل هما بحيث يعدان وجهاً فليس الكسر الا
هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر
فكيف يتصور ان هناك كسراً حقيقة وليس هناك حصول انكسار
فكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثمة ايجاداً حقيقة
وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال عدم المعلول بالضرورة
لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه او معها
بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فيبطل ما توهم من ان الايجاد
في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني ولهذا البحث
مزيد تفصيل انما تعثر عليه في تعليقاتنا ولكن هذا اخر ما قصدت
اليه في هذه الرسالة مع تفرق الحال وتشتت البال ووقوعي
في زمان والهمم متقاصرة والحيلة متناظرة
يكتفون بالتبع عن المحسنات ويشتغلون
بالسراب عن الروي بالشراب
يكفي هو الغدر الحلي بحق
بفضله

٩٥

الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى منه الابتداء وبه البقاء
واليه الرجعى نسأله ان يفيض علينا من هداه الى صلاح الدنيا
فلاح العقبى ونبتهل اليه في ان يبلغنا الى درك صفاته العليا
وبعد فهذه رسالة في اثبات الباري تعالى وصفاته الحسنى
مشتملة على براهين دقيقة انيقة ليس كنفوس الاذكياء
ومعان لطيفة رشيقة تطمئن بها قلوب الوفاء منطوية على
عايدة لنتائج الحقائق الالهية محتوية على ما ينعقد به الطلاب لفضائل
الحكمة الخفية جامعة بين وجازة المنقبة وجلالة المرتبة فان
تحقيق الحقائق والخروج عن المضائق يعرف مراتب المقال
لا بكثرة القيل والقال وقد جعلتها جامعا وهو الفقير الحقير الشهير
بصدر الحسين الشيرازي [illegible] الله [illegible] تحفة لمجلس كل ذكي
او هدى مقبول [illegible] الاستقامة والانصاف مجتنب عن الاعوجاج
ولا اعتساف مولع على تحقيق الحقائق طالب للتخلص عن المضائق
سيما من كان [illegible] العلم بالمعاني الدقيقة والكشف عن الرموز
الرشيقة وكان ذكاؤه اشهر من ذكاء الضحى واستعمال فطنته از[illegible]

من استعمال

من استعمال جرى الغنى وهو خليقة ابدا بها وفيها فصول وخاتمة
الفصل الاول في اثباته تعالى لو لم يكن في الوجود ما هو واجب
بذاته لم يكن موجود اصلا والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة
ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح موجد فلا محالة يكون موجودا
اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى التقدير عدم الواجب كان
ذلك المرجح ايضا ممكنا محتاجا الى مرجح اخر ممكن فيكون للطرف
حكم الوسط في الاحتياج الى المرجح وما دام كذلك من اين يحصل منه
ممكن اخر واورد على ذلك بانه يحتمل ان يحصل ممكن بممكن اخر وذلك
الاخر باخر وهكذا الى غير النهاية وهذا الايراد غير وارد لان
هذا الاحتمال انما يجوزه العقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات
الى البعض منفصلا بان يلاحظ ان هذا من ذلك وذاك من ذلك
وهلم جرا فانه بهذا الطريق لا يحيط جميعها لعدم تناهيها ولا يظهر
الخلف عنه اذا لاحظ جميعها اجمالا فيذكر ان شيئا منها لا
لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد اخر بالفعل فلا شك في انه
ما دام للطرف في حكم الوسط لا يحصل شيء منها بالفعل حتى يحصل اخر
فلا يوجد شيء من الممكنات اصلا لا يقال هذا الدليل
منتقض بالمسلسل العدمي فانه واقع قطعا لان عدم العقل
مثلا معلل بعدم علته وعدم علته بعدم علة علته وهكذا الى غير النهاية
فيكون انعدام كل عدم من تلك العدمات محتاجا الى انعدام واحد

اخر منها ويجري فيه الدليل المذكور وكذا ينتقض بالتسلسل في الحوادث
فان كل حادث يتوقف على حادث اخر وذلك يستلزم التسلسل فيها والمشهور ان
الحكماء يلتزمون هذا التسلسل ولا يخفى جريان الدليل المذكور فيه ايضا
لانا نقول لا نسلم وقوع التسلسل في شيء من الصورتين اما في الصورة الاولى
فلان الواضح هو ان ليس هناك شيء والعقل يفصل هذا الجسم الى عدم
هذا وعدم ذاك وعدم ذلك تفصيلا شبيها بتفصيل المتصل الواحد
الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما ان ليس في المتصل الواحد كثرة
في نفس الامر كثرة وتحصل الكثرة باعتبار العقل وبعمله وكما ان بعد
حصول الكثرة يكون بين الاجزاء تقدم وتأخر كذلك بعد حصول
الكثرة يكون بين تلك الاعدام تقدم وتأخر الا ان التقدم
الذي بين الاجزاء رتبي والتقدم بين الاعدام بالعلية وكما
ان التسلسل في الاجزاء المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى جزء لا يقدر
العقل على فرض جزء اخر فيه لا بمعنى ترتب امور غير متناهية بالفعل
كذلك التسلسل في الاعدام المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يقدر
العقل على اعتبار عدم اخر لعدم بالعلية لا بمعنى ترتب امور
غير متناهية وعدم جريان الدليل في التسلسل بهذا المعنى ظاهر لا شك
به واما في الصورة الثانية فلان سلسلة الحوادث تنتهي الى
ارادة الله تعالى عند المتكلمين ولا يكون غير متناهية ولا يلزم ان
يكون عند الحكماء غير متناهية لجواز استنادها الى بعض الحركة

السرمدية

السرمدية التي اثبتوها مثلا ببعض معين من تلك الحركة يحصل استعداد
قبول الحادث في المادة ويتم الاستعداد في آن انقضاء هذا البعض
فيحدث الحادث في هذا الآن وهذا البعض ليس امرا واحدا في نفس
الامر بل بعض من امر واحد منها فلا يلزم وجود امور غير متناهية في
نفس الامر حتى يكون هناك تسلسل بل غاية ما لزم ان هناك امرا
واحدا له اجزاء فرضية متناهية ووجوده غير منكر ولا شبهة
الا ان نلزم هذا التسلسل الى الحكماء افتراء بلا امتراء فانهم انكروا ذلك
قال المعلم الثاني في شرح رسالة زينون الكبير لا يجوز ان يكون
علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحد منها خاصة الوسط فله بالضرورة
طرف والطرف نهاية فان قيل لا نسلم ان وجود الممكن يحتاج
الى المرجح لاحتمال ان يكون الوجود لبعض الممكنات اولى واليق
من العدم اولوية غير منتهية الى حد الوجوب فيكون وجوده راجحا
على عدمه واذا وجد ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجيح الراجح
وهو جائز قطعا قلنا ذلك الممكن ان كان علة لوجود نفسه
لزم ايجاد الشيء نفسه وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
وان كان موجودا بلا سبب وكان جائز العدم لذاته فكانه لم يكن
عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شان الممكنات لان وجوده
بلا سبب بل يكون انتفاؤه بنفسه كما ان وجوده كذلك فيلزم انعدام
امر موجود بلا علة يقتضيه لذلك وهو ممتنع والى ما ذكرنا اشار المعلم الثاني

على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين بقوله لو حصل سلسلة الوجود
بلا وجوب يكون مبدؤها ممكناً حاصلاً بنفسه لزم ايجاد الشيء
نفسه وذلك خشن واما صحة تعدمه بنفسه وذلك الحسن فان
لاخفاء في ان مجموع الواجب بالذات ومعلوله الاول واجبا و
وليس موجودا بالذات لاحتياجه الى اجزائه ولاستلزامه تعدد
الواجب بالذات فيكون ممكناً فلو صح ما ذكرتم من ان الممكن الموجود
يحتاج الى مايرجح وجوده لكان لذلك الممكن مايرجح وجوده
وليس كذلك اذ لا يجوز ان يكون مايرجحه احد جزئيه فقط
لاحتياجه الى الجزء الاخر ولا شيئا اخر متقدم على كل المجموع
حتى يرجح وجوده قلت اعلم اولا ان الامر المتعدد يؤخذ
على وجهين احدهما معاً مجملاً وبهذا الوجه يكون واحداً
واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل هذا وذاك وبهذا الوجه
يكون كثيراً وكثيرا ما يختلفان في الاحكام مثلا مجموع القوم
معاً لا يسعهم دار ضيق وهم لا معاً يسعهم فانه اذا دخل واحد
منهم الدار وخرج ثم دخل واحد اخر وخرج وهكذا الى ان دخل
القوم باسرها فيها ثبت دخول الدار للقوم باسرها بعد
هذا متعاقبة اذ ليس القوم سوى جميع الاحاد الداخلة
على التعاقب ولا يمكن ان يثبت دخول الدار المذكور لجميعهم لا
على التعاقب اذا علمت ذلك فنختار ان مايرجح وجودهما معاً مأخوذا

لانّا

لانّا لا احتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده
فيكون هذا وذاك علتين ترجح وجود مجموعهما لا معاً فان قلت
ينقل الكلام اليهما لا معاً منفصلاً فانه ممكن محتاج الى مرجح قلت
لا نم انه مأخوذ بهذا الوجه اثنان واجب موجود بذاته وممكن
موجود به فاعرف ذلك الفصل الثاني في توضيح وبرهانه
يقتضي تمهيد مقدمة هي ان الوجوب اي مفهوم الواجب بالذات
ليس زائدا عليه فهو واجب بحت لا انه شيء واجب كالالف واجب
او باء واجب بخلاف الممكن فانه شيء واجب بالغير مثلا
سماء واجب او ارض واجب او انسان واجب الى غير ذلك
وبالجملة الممكنات ماثبته لان يقسم بهذا النحو من القسمة والواجب
بالذات قابل لها اذ لو قبل هذه القسمة وكان الالف واجبا
لحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف
ولا جزوه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا فلا بد ان يكون
بسبب يصير واجبا فذلك السبب ان كان نفس الالف لزم
ايجاب الشيء نفسه وهو ممتنع وان كان غيره لزم ان يكون الالف
واجبا بالغير والغرض انه واجب بالذات هذا خلف ومن ثمه ذهب
الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول والى ان كل ما هو واجب
لذاته لا ماهية له والى ان الوجود مجرد عن الماهية في الواجب
وليس مجردا عنها في الممكنات فان قلت اذا لم يكن مفهوم الواجب

يرد انه اذا كان مفهوم الواجب غير زائد يكون
نفس الالف الواجب فيلزم
الا يكون نفس الواجب
معلولا لغيره فلا يكون
علة له

زايدا عليه فاما ان يكون جزؤه ويلزم تركب الواجب او عينه
فيكون ماهيته ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد نفيتم
هذا قلت نختار انه عينه ولا يلزم منه ان يكون ماهية فان
كل واحد من المفهومات المحمولة على شيء بالمواطاة ذاتيا كان او
عرضيا ويتحد معه في نفس الامر بحسب ما حقق في موضعه وماهيته
من تلك الجملة ما يصلح لان يقع جوابا للسؤال عنه بما هو مثلا كل
واحد من مفهوم الحيوان والناطق وقابل المشي والكاتب غير
الانسان ومتحد معه في نفس الامر وقد نهض ما الانسان اجيب
بانه حيوان ناطق يقبله الفطرة ولا يمجه ولو اجيب بانه ماش
قابل للكتابة لا يقبله ويمجه فيكون الاول ماهية دون الثاني
وان كان كل منهما متحدا معه في نفس الامر وبعد تمهيد هذه المقدمة
نقول لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي
به الامتياز ان كان نفس ذاتهما وذلك بان يكون احدهما
شيئا واجبا بالذات والاخر شيئا اخر واجبا بالذات
مثلا يكون احدهما الفا واجبا بالذات والاخر باء واجبا بالذات
لزم ان يكون الواجب ذا ماهية وان يكون مفهوم الواجب
زائدا على ماهيته وذلك مناف للوجوب الذاتي لما عرفت في
المقدمة وان كان التعين الذي به الامتياز غير الذات
فيتخصص احد التعينين باحد الواجبين لا بد له من علة مخصصة

ولا يجوز

ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه برئ منها
ولا ان يكون تشخصه لامتناع ان يكون الشخص علة لتعينه ولا
الوجوب او الوجود او نظائرهما من الامور المشتركة بينهما
لان المشترك لا يجوز ان يكون علة للتخصيص ولا امرا اخر
والا لزم ان يكون تشخص الواجب معللا بغيره لان وجود
الشخص موقوف على تعينه فلا يكون واجبا بالذات ولا يرد على
هذا المسلك ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان
يقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما
على سبيل القول اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في
فرد واجب الوجود غير منحصر فيه وانما قلنا لا يرد ذلك
بحث لانه لو كان كذلك لم يكن شيء منهما موجودا بل يكون كل
منهما بشيء اخر واجب الوجود ويكون واجب الوجود قابلا
لان ينقسم الى ماهية ومفهوم الواجب وذلك ينافي الوجوب الذاتي
لما عرفت في المقدمة ولك ان تستفيد برهانا اخر على التوحيد
من قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا بانه تعالى رتب
فساد السماء والارض على تعدد الالهة ومن الجائز ان يحمل الفساد
على الانتفاء وتبين الترتب بان الاله لابد واجب الوجود
بالذات بمعنى واحد والمعنى الواحد يستحيل ان يتعدد بنفسه
بالضرورة كيف لا ولو تعدد بمجرد نفسه لزم وجود الكثير بدون

الواحد فاذا تعدد فلا محالة يكون تعدده بواسطة امر
غير ذاته فيحتاج في الى الغير في تشخص وجوده فلا يكون واجب
بالذات فواجب الوجود على تقدير تعدده كان ممكناً قال
المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على
كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولاً فعلى تقدير تعدد
الاله يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه يستلزم
لانتفاء السماء والارض وسائر الممكنات واورد على هذا
المسلك انه ان اريد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود
فهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج ولا يكون عين الواجب
ولا يلزم من انتفاء تعدده انتفاء تعدد الواجب وان
اريد به امر آخر يعرض له هذا المفهوم فلم لا يجوز ان يكون ما
يعرض له هذا المفهوم امور متخالفة يمتاز كل منهما عن الآخر بنفسه
من غير لزوم تركب اقول هذا وارد على ما فهم المتأخرون من
كلامهم هذا لا على ما قصدوا منها فانهم ارادوا بالوجوب
مفهوم الواجب وبانه عين الواجب وماهيته وانه متحد معه لصحة
حمله هو اياه ونسبته اليه على ماهيته لبرائته عن الماهية فهو
واجب بحت لا انه شيء يكون الشيء واجبا وكذلك يقولون
وجوده تعالى عين ماهيته ويريدون ان مفهوم الوجود متحد
معه ونسبته اليه على ماهيته لهو موجود بحت لا انه شيء موجود

بخلاف

بخلاف الممكن فانه اما سماء موجود او ارض موجودة او ماهية
اخرى موجودة قال صاحب الشفاء كل ما كان انيته ماهيته
انه لا ماهية له وواجب الوجود انيته ماهيته وقال في
التعليقات معنى قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له لبرائته عن
الماهية ولم يريدوا ان الوجوب والوجود والتعين بالمعاني
المصدرية عينه وماهيته كما فهم المتأخرون وهذا لا يرد عليه
وبالجملة ارادوا بذلك انه تعالى ليس حقاً بحتاً لا ان ينقسم الى
الى عرض وموضوعه كما انه لا يقبل سائر انحاء القسمة فلا يكون
هناك للوجوب عروض حتى يتوجه ان معروضه يجوز ان يكون
امورا متخالفة واذا لم يقبل نحو القسمة كان بلا ماهية و
واذا كان بلا ماهية يمتنع ان يتكثر بنفسه كما عرفت في المقدمة

الفصل الثالث في ان واجب الوجود لا يقبل
القسمة الى الاجزاء اصلاً وقد يعبر عن هذا المعنى بالاحدية
ويعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالعدد بالواحدية
قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا يقبل القسمة
الى اجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء
من اجزائه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما
غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة
ابعد من الوجود هذا كلامه وبيان الخلف في الشق الثاني

ان الواجب والممكن اذا قاسهما العقل الى الوجود كان الواجب
اقرب من الوجود فيحكم بانه وجد الواجب فوجد الممكن ولو
جزء الواجب ممكنا يلزم ان ينعكس الامر فان العقل يحكم
بتقدم جزء الجملة عليها فيحكم بان الممكن الذى هو جزء الواجب
على هذا التقدير متقدم عليه هذا خلف فان قلت ان
اردتم بتقدم جزء الجملة عليها الكلية فغير مسلم اذ اجزاء
التحليلية ليس متقدما على الجملة بل متاخر عنها ضرورة انه ما لم
يكن شيء لا يمكن تقسيمه وتحليله الى اجزاء وما لم يحلل
ولم يقسم اليه لم يحصل الجزء التحليلي وان اردتم الجزئية
فمسلم لكن لا يلزم من الدليل ان لا تقبل الواجب
القسمة الى الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل قلت
المراد الكلية وذات الجزء التحليلي تقدم على الجملة فان الجملة
وذات جزئها التحليلي اذا قاسهما العقل الى الوجود يحكم
بتقدم ذات جزء الجملة عليها وذلك لا ينافي تاخر
وصف الجزئية عنها فذات الجزء بدون وصف الجزئية تقدم
على الجملة ومع وصف الجزئية ليس متقدما عليها كما ان ذات
العلة بدون وصف العلية متقدم على المعلول ومع وصف العلية
ليس متقدما عليه بناء على المضايفة واورد على هذا المسلك ان
الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل ليست جزءا للشيء مطلقا ولا بحسب

الخارج

بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذ اوجب في العقل فصله العقل
الى امور متغايرة وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل فى هذا الوجود
دون الوجود الخارجي فيكون البعض لازمة للماهية بالنظر الى الوجود
الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهنى فلا يكون الماهية ولا
بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل
عند حصولها في الذهن ولا نم استحالته ولزومه الامكان
واقول ذلك الايراد غير وارد وتبيينه يستدعى تحقيق امرين
احدهما الاجزاء العقلية والثاني تقدم العلة على المعلول اعلم
ان الاجزاء العقلية للشيء ليست اجزاء له حال حصوله
في الذهن كما حسبه المورد فيكون ما يحصل من الانسان حيوانا
ناطقا هناك بل لانا نطقنا بل الاجزاء العقلية اجزاء يقسم
العقل الشيء اليها مثلا يقسم الانسان حيث يكون انسانا
وهو الخارج الى الحيوان الناطق فهو في الخارج حيوان ناطق
لكنهما ليسا جزئين يحصل منهما انسان بتركيبهما بل جزئين يقسم
العقل الانسان اليهما بضرب من التقسيم فذات الجزئين
حاصل قبل التقسيم لكنهما في امر واحد هو ذلك الشيء وذات
واحد منهما بعض من امر واحد لا على انه على حدة وحصوله
بعض من حصول ذلك الامر وبتقسيم العقل اياه يتصف
ذوات الاجزاء بصفة الجزئية ويتكثر ذلك الواحد

تحقيق في الاجزاء العقلية

ضربا من التكثر ثم اعلم ان تقدم العلة على المعلول ليس بحسب وجودها
في نفس الامر فانهما هناك يوجدان معاً والا لزم تخلف المعلول
عن العلة التامة معا بل بحسب مقايسة العقل فان العقل
اذا قاس العلة والمعلول الى الوجود يجد العلة اقرب منه والمعلول
ابعد ويعبر عن هذا القرب والبعد بانه وجد العلة فوجد المعلول
وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية ايضا فان العقل
اذا قاس الشيء وذوات اجزائه التحليلية الى الوجود يجزم
بانه ما لم يوجد ذوات الاجزاء لم يوجد الشيء مثلا يحكم بانه
وجد ذات نصف الفلك فوجد الفلك وان كان
وجود النصف في ضمن وجود الفلك اثرا واحدا في نفس
الامر لان هذا التقدم ليس بحسب نفس الامر حتى يقتضي
امرين متغايرين فيها فجاز ان يكون في نفس الامر امر واحد
والعقل يتعين جزا فيه وينسبه هو ذلك الجزء الى الوجود فيجد
الجزء اقرب من الوجود وكذلك يحكم بانه وجد الحيوان
فوجد الانسان وان كان امرا واحدا في الخارج فان هذا
هذا الامر من حيث انه حيوان ان يجده العقل اقرب من الوجود
من حيث انه انسان واذا عرفت ذلك فلا خفاء في ان
سلسلة العلل والمعلولات مترتبة عند العقل بحسب القرب من الوجود
والبعد عنه فانه يحكم بانه وجدت العلة فوجد المعلول ثم

ثم وجد معلول معلوله ومعلول علته ومعلول معلولهم جرا ولا خفاء ان كل ما في
هذه السلسلة فهو معلول سوى ما كان مبدأه فلو كان للواجب
بالذات اجزاء عقلية او غير عقلية كانت متقدمة عليه لما مر
فيكون الواجب في غير مبدأ السلسلة فيكون معلولا هذا خلف
تذنيب لما لم يقبل الواجب بالذات القسمة الى اجزاء الوجود
وكانت المادة من تلك الاجزاء كان مجردا عن المادة ولوا
حقها غير مخلوطة بخلاف الماديات فانها محفوفة بالغواشي
الغريبة المادية مخلوطة بها مغمورة فيها بحيث لا يحس الا
معها فكانت الماديات كامنة في لباس الغواشي الغريبة
والمجرد عن المادة ظاهر عار عن اللباس قال المعلم الثاني
في الفصوص واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له
فهو صراح فهو ظاهر ولما كانت هوياتها محفوفة بالغواشي الغريبة
المادية ولا يدرك الا هو كذلك صار المجرد بواسطة تجرده
عن لبس الغواشي غائبا عن الحواس فيكون ظهوره منشأ خفائه
تنبيه على معنى قولهم صفات الواجب عينه قد اشتهر من الحكماء
ان صفات الواجب بالذات عينه واورد عليهم ان ذلك
بالحقيقة نفي الصفة لانهم لم يريدوا ان هناك ذاتا وصفة
وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام
فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة

والموصوف مغاير لصاحبه بل على معنى ان ذاته يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفه مثلا ذلك غير كافية في انكشاف الاشياء
لك بل يحتاج الى صفة العلم الذي بك بخلاف ذاته تعالى فانه
لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم
به بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار صفة
العلم وكذا الحال في سائر الصفات ومرجعه اذا حقق الى نفي
الصفات اقول ذلك الايراد وغيره ورد عليهم اذ لكلامهم بنظائره
محمل صحيح ولا يحتاج الى ارتكاب التمحل المذكور بيان ذلك
ان صفة الشيء قد يطلق على ما يقوم به في نفس الامر كالعلم
والحركة بالقياس الى زيد وقد يطلق على ما هو عينه بحسب الخارج
لا يقوم به في نفس الامر كالعالم والمتحرك بالقياس اليه فانهما
عين زيد في الخارج لصحة حملهما اليه مواطاة وزايدان على
ماهيته ولا خفاء في ان الصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف
في نفس الامر وبالمعنى الثاني متحد معه فيها ولا في انه يجوز ان
يحمل قولهم صفاته عين ذاته على ان صفاته من قبيل القسم الثاني
المتحد مع الموصوف في نفس الامر لا مثل العلم والقدرة فان
قلت معنى القادر ما قام به القدرة على ما نص عليه ارباب
اللغة فان لم يكن القدرة صفة له تعالى لا يكون قادرا
بهذا المعنى فلا يكون القادر صفة له ايضا وكذا الحال فيما

وان سمي العالم من قام به العلم ظ

فيما نسانه ذلك كالعالم والموجود قلت لا نم ان معنى القادر ما قام
به القدرة بل معناه امر يعبر عنه بالفارسية بتوانا وتفسيره
بما قام به القدرة مأخوذ من قول ارباب اللغة اسم الفاعل
ما اشتق من فعل لمن قام به ولا تعويل عليه فانهم لما
تتبعوا المشتقات ووجدوا مبادي كثيرة منها قائمة بالذات
الذي عليه المشتق نبهوا الضابط عليها ولم يعتبروا ما هو النادر
على ما هو دأبهم في كثير من الضوابط ولما دل البرهان على
امتناع قيام بعض مبادي المشتقات كالوجود والوجوب
على ما حقق في موضعه علم ان القيام المذكور غير لازم وان مبداه
ليس مما قام به المبدأ فلا يكون معنى القادر ما قام به القدرة
وكذا الحال في نظايره **الفصل الرابع** في ان واجب الوجود
هل يجوز ان يكون له صفة زايدة عليه ام لا قد اختلف في ذلك
فجوزه طائفة من المتكلمين وانكره طائفة اخرى منهم الحكماء
قيل فذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه من
جهة اصلا كالواجب تعالى على رايهم لا يكون قابلا وفاعلا
وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية
والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان
متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة

من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بانه ان اريد ان الفاعل
عند اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته فاعلاً بالفعل
وجب وجود المفعول فكذا القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف
عليه كونه قابلاً بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان اراد
ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه وكذا
الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه بلا فرق
اقول الفرق بين الصورتين ان الفاعل بمجرد الاستعداد لان
يؤثر في امر لا يصير فاعلاً له بالفعل وانما يكون فاعلاً اذا اثر
فيه بخلاف القابل فانه بمجرد استعداده لقبول الشيء يصير
قابلاً له بالفعل سواء حصل ذلك الشيء فيه او لم يحصل الا ترى
ان الثوب الابيض قابل لسائر الالوان فاذا نسب
شيء الى ما هو فاعله بالفعل كان الواجب الحصول معه ولو اذا
نسب الى ما هو قابله بالفعل كان ممكن الحصول معه لجواز
ان لا يكون حاصلاً فيه فاذا كان امر غير ذي جهتين فاعلاً
وقابلاً لامر واحد لزم ان يكون نسبته اليه بالوجوب
بواسطة انه فاعله بالفعل وبالامكان بواسطة انه قابل بالفعل
له بعد فقوله القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه
قابلاً بالفعل وجب وجود المقبول فيه غير مسلم ثم قيل استدل
الحكماء على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة

ثابتة له لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة
الى علة لامكانها فهذه العلة لا تخلو من ان تكون ذات المبدأ الاول
او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الشيء الواحد
من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها وهو محال وان كان
غيره لزم احتياج الواجب في صفة الى غيره وهو ايضاً محال الجواب
انا نختار ان ذات المبدأ الاول علة لها ولكن لا نسلم
كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها
وانما يلزم ذلك لو كان الاول واحداً من جميع الوجوه وهو
ممنوع فلو سلم ولا نسلم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه
قابلاً بصفة وفاعلاً لها وما استدلوا عليه فقد عرفت ضعفه
ويمكن ان يقال ايضاً على طريق البحث دون التحقيق علتها
بعض معلولات المبدأ الاول واستحالة احتياج الواجب
في صفة الى غيره ممنوعة نعم احتياجه في ذاته او وجوده
الى غيره مستحيل اقول في الجواب نظر لان الممنوع التي
بني الجواب عليها ساقطة اما سقوط المنع الاول فلما مر
من ان الاول تعالى بسيط غير منقسم الى اجزاء مقدارية
ولا الى اجزاء معنوية ولا الى ماهية ووجود وعوارض ولا يحتمل
على كثيرتين وما يكون كذلك لا يكون فيه كثرة بالضرورة
واما سقوط المنع الثاني فلما حققناه آنفاً من ثبوت التنافي

بين الفاعلية والقابلية لصفة واحدة بالفعل واما حوط
المنع الثالث فلانه لو كان علة صفة الاول بعض معلولاته
لكان ذلك المعلول موجبا لها والاول موجب لها بواسطة
ويكون نسبته اليها بالوجوب لان نسبة موجب موجب الشي
الى ذلك الشي بالوجوب وما كان ما بالة لها يكون نسبته
اليها بالامكان وهما متنافيان كما مر **الفصل الخامس**
في علمه تعالى اعلم ان القوة المدركة قد يكون مكتنفة بالعوارض
المادية كالحواس وح لا يقدر على التعقل وقد يكون مجردة
عنها كالقوة العقلية واذا جردها العقل عنها يصلح لذلك
فيكون العواشي المذكورة مانعة عن العاقلية والمعقولية
ويحدس الحكماء من ذلك بان ما يكون مجردا عن العواشي المذكورة
لا يكون له مانع من العاقلية ولا من المعقولية فيكون عاقلا
لنفسه ولما كان الواجب بالذات مجردا عنها برائه عن
المادة ولواحقها كان عالما بذاته وعلمه بذاته نفس ذاته
لانه علم حضوري ويلزم من علمه بذاته علمه بكل واحد واحد
من الموجودات الخارجية والذهنية على الوجه الذي كان عليه
بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض
بيان اللزوم انه تعالى علة موجدة لكل واحد منها اما بغير
واسطة او بواسطة وهو ممنوع والعلم بالعلم يوجب العلم

بالمعلو

واورد عليه ههنا الكاتبي ان اريد ان العلم
بالعلة مطلقا يوجب العلم بالمعلول
فهو ممنوع لان الاول ليس بمقتض له الا بشرط
وان اريد ان العلم بالعلة بالعلة من حيث
انه سببا وعلة يوجب العلم
بالمعلول فذلك صحيح

بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم بكونه سببا
للمعلول موخر عن العلم ضرورة توقف معرفة الاضافة على
معرفة المضافين فيمتنع ان يكون علة له وان اراد ان العلم
بالعلة من حيث انه موجب يستلزم العلم بالمعلول وان
لم يكن موجبا له فللخصم ان يمنع كون الواجب عالما بذاته
من حيث انه موجب للمعلول فان المبدئية والعلية امر اضافي
ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا بد
بتعقله ذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عالما بغيره
اقول ذلك الايراد غير وارد لانا نختار ان المراد ان
العلم بالعلة من حيث انها موجب للمعلول يوجب العلم بالمعلول
قال المعلم الثاني في الفصوص كل ما عرف سببه من حيث
توجبه فقد عرف وتحقيق ذلك ان يتعين المعلول من قبل
العلة اذ لو لم يتعين به لكان صدوره عنه دون غيره ترجيحا
بلا مرجح لا يقال لم لا يجوز ان يكون التعيين من قبل المعلول
بان تعين كل معلول ان علته اي شي وح لا يلزم الترجيح
بلا مرجح لانا نقول احتياج المعلول الى العلة بواسطة تساوي
وجوده وعدمه اليه اعني امكانه وذلك يستدعي مرجحا ما لا
مرجحا مخصوصا على ان المعلول متاخر عن العلة مرتبة الوجود
لما مر فكيف يتعين به ما هو متقدم عليه تعينا يترجح بذلك التعين

وجوده على وجود فعله فاذن يقتضي العلة امرا ماهية كذا موصوفة
كذا فيتعين الماهية الموصوفة بهذه الصفات بحيث لا يشاركه
غيره في ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر الامر
الموصوف عنها بحيثية ايجاب اقتضاؤه لذلك الامر
المخصوص ولا شك ان معرفة المقتضي لامر مخصوص مستلزم لمعرفة
ذلك الامر ولما كان الواجب تعالى بجميع الممكنات بخصوصياتها
على ما هي عليه في نفس الامر فانه يقتضي امرا مخصوصا ومنه امور
مخصوصة ومنها امور مخصوصة اخرى وهلم جرا وكان المقتضي
لتلك الخصوصيات نفسه فانه المقتضي البحت لا الكلي المقتضي كما انه
الموجود البحت والمعين البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا كان
لا محالة عالما بالمقتضى لتلك الخصوصيات من نفسه قال المعلم الثاني
في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل
من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه
بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في وحدة اراد بالظاهر المجرد عن المادة ولواحقها كما مر
وحاصل كلامه هذا ان واجب الوجود لما كان مبدأ كل معلول
وموجود ينال الكل بنفسها وادركها من ذاته بلا كثرة في
ذاته وذلك مجملها فصله وانما ان علمه بالكل بعد العلم

بذاته

بذاته على الوجه المذكور يستتبع له وصف علمه بالكثرة لان
علمه به امور كثيرة واذا اخذ العلم مع الاضافة اليها يصير بحسب
الوجه كثيرا ضرورة ان العلم بهذا غير العلم بذاك فيتضح عن ذلك
قوله ويكثر علمه بالكل واذا اعتبر نفس علمه مع قطع النظر عما علم به
كان علما واحدا حقيقيا هو نفس ذاته قيل كيف يتصور ان يكون
امر واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلا علما بجميع الاشياء واي علاقة
وارتباط بينه وبينها مقتضية لذلك واجيب بانه لما كانت الاشياء
باسرها صادرة عن هذا الامر الواحد وهو مبدأ تفصيلها لكان محيطا
بها احاطة مثل احاطة النواة على التمر فهذه العلاقة تكون ذلك
الامر بجميعها مجملا وعالما بها اقول فيه نظر اذ لا احاطة للنواة على
التمر وليس النواة على التمر مجملا فان ذلك تخيل حال عن التحصيل
بل التمر يحصل منها ومن امور اخر فالاولى ان يقال في الجواب كما
ان بالصورة المخصوصة لشيء تميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي
لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء اما عند الصورة لذي الصورة
فبواسطة انطباقها عليه واشعارها به كمفهوم الكاتب القائم بالمحل
فانه وان لم يكن مما يكتب هناك الا انه يتحد مع من يكتب
اذا وجد في الخارج ويشعر به في الذهن واما تميز المقتضى للمقتضي
فبواسطة ان المقتضي بالاقتضاء يعين ذات المقتضى وصفاته
بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا

حصل عند المدرك كان علماً به كذلك المقتضي الذي يتميز به الشيء اذا
حصل عند المدرك كان علماً به وبآثاره وكان المقتضي لجميع العالم على ما هو
عليه في نفس الامر امراً واحداً لا كثرة فيه ويتميز باقتضائه كل
ذرة من ذرات الوجود عما سواها فلا استبعاد في ان يكون ذلك
الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علماً بكل واحد
منها ويكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي بمنزلة الوجود
الذي امراً واحداً والى هذا اشار بقوله فهو الكل في وحدة فان
قلت لو كان العلم بالعالم نفس ذات الواجب فاذا تغير
العالم من حال الى حال فلا يخلو من ان يتغير علمه بالحال السابقة
فان لم يتغير لم يكن مطابقاً للواقع وان تغير لزم تغير ذاته هف
قلت نختار انه لم يتغير علمه بالحال السابقة ولا نم انه لو
لم يكن مطابقاً للواقع فانه يعلم الحال السابقة من حيث انه
في زمانه وموضع ذلك الزمان لم يتغير الى حالة اخرى فانه
يعلم من اقتضاء ذاته ازلاً وابداً ان العالم وكل جزء منه
في كل جزء من اجزاء الزمان وفي كل آن من آناته بأي صفة وحال
من السبب المقتضي لتلك الاحوال وهذا العلم لا يتبدل بتبدل
العالم نعم اذا علم احد احوال العالم من جهتها فيه يختلف
علمه باختلافها والى هذا اشار المعلم الثاني في النصوص بقوله كل
كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الاول لكن ليس لظهوره لشيء

منها

منها عن ذواتها داخلة في الزمان والآن بل في ذاته والترتيب
الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية فان قلت لا شك في
ان له تعالى معلولات مترتبة مبتدأة منه ذاهبة من جانب الابد
الى غير النهاية وهي السلسلة وان لم يكن مجتمعة في الوجود
لحدوث بعض احادها بعد بعض فيكون علمه تعالى باحادها سلسلة
موجودة مترتبة حيث ترتب معلولاته التي هي احادها فيلزم التسلسل
على ما اشار اليه المعلم بقوله والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً
بغير نهاية قلت هذا التسلسل واقع في مرتبة الشهود العلمي وهو
غير منكر قال المعلم الثاني في الفصوص امتنع ما لا يتناهى في كل
شيء بل في الخلق وما له مكانه ووجب في الامر فهناك الغير
المتناهي كم تشتت احوال السر في جواز التسلسل هناك ان التعدد
والتميز هناك انما هو بحسب ادراك العالم واعتباره ولا يلزم
من التعدد والامتياز عند العالم التعدد والامتياز في نفس الامر
لان شريك الباري تعالى عنه والخلاء واشباههما متعدد ممتاز
عندنا وليس لها تعدد وامتياز في نفس الامر ولانه يجوز ان يعلم
امور كثيرة متعددة ممتاز بعضها عن بعض بصورة واحدة
كما في العلم الاجمالي كما حقق في موضعه وما نحن فيه من هذا
القبيل فان الاول يعلم بعلم واحد هو نفس ذاته ذاته وجميع
معلولاته ايضاً متميز بعضها عن بعض فلا يكون في هذه المرتبة

الا امر وحده في نفس الامر والنفس المستحيل هو ترتب امور
غير متناهية في نفس الامر لا يقال ما ذكرت من انه تعالى عالم
بكل واحد واحد من معلولاته ينافي لما ذهب اليه الحكماء من ان
الاول تعالى عالم بالجزئيات بوجه كلي لا بوجه الجزئي اذ لا
شك في وجود الجزئيات على وجوه جزئية وكل موجود فهو في سلسلة
الحاجة مستند الى الاول الذي هو مبدأ السلسلة وعلمها
الى الاول فيكون الجزئيات على الوجوه الجزئية مستندة اليه ايضا
فلو صح ما قررتم من انه تعالى عالم بكل ما هو مستند اليه لكان
عالما بالجزئيات على الوجوه الجزئية اذ من الممتنع ان يستثنى
من الاحكام العقلية الكلية بعض جزئياتها لانا نقول من
ان المدرك اذا كان متعلقا بزمان او مكان فما يكون من
الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويدرك بوجودها
وبعد ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان وبعدمه
بل نقول انه كان او يكون وليس الآن ويدرك المتكثرات
التي يمكن له ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه
وعلى اي مسافة اي بعد منه واما المدرك الذي لا يكون كذلك
ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث
يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث اليومي

بل او نقول

بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل
ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم
هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك
الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان اي
شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة بينه وبين ما عداه مما
يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للوجود ولا
على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم
او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الآثار
والامكنة اليه نسبة واحدة وانما تختص بالآن او بهذا المكان
وذاك الزمان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي
او تحتي او فوقي من هو زماني او مكاني وعلمه بجميع الموجودات
اتم العلوم واكملها واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور ومكان معين
فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا جسمانيا وقد يعبر عن الآثار
ان البارئ تعالى عالم باللذوقات والملموسات والمشمومات ولا يقال
انه ذائق او شام او لامس لانه منزه من ان يكون له حواس
جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده فكذا نفي العلم بالجزئيات
المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يثلم في تنزيهه
بل يؤكده هذا ما قيل وانما قلنا لما قيل لانه منظور فيه اما اولا
فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته كالجزئيات المتشخصة على وجه

بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له مع ان القاعدة
المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له فهذا بالحقيقة تسليم
للايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية
غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد
لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء
كان منطبقا عليه كالحركة او غير منطبق كالانطباق فقط والا
لم يكن اجسام في زمان لا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك
ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية مع انه بري عن التغير يصدق
عليه انه مع الزمان في الوجود في الا[ختلاف] ان نسبة جميع الازمنة
اليه ليس نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان
يكون على وجهين احدهما اختلاف ذلك الشيء كالحادث
اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه
فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه في اليوم لكونه [اليوم]
معه في الوجود دون الغد لفقدان الغد لا لفقدانه
واختلاف نسبة اجزاء الزمان الى المجرد المذكور من هذا القبيل
فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود ولا في الماضي والمستقبل
لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء
من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن
او معدوم اذ قد عرفت ان نسبة الى اجزاء الزمان تختلف

باختلاف

باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال
مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد
نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود
الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود دون آخر واما ان
الاشارة الى الغير حسية حتى يقال ما سواه غائب عن الحاسة
لا يصح الاشارة اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان
قريب من مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان فلا يكون
مكان قريب من مكانه لكنا ايضا كما لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل مشيرا
الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان
قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان
اشارة عقلية بل نقول مراد الحكماء بقولهم الاول عالم بالجزئيات
بالوجه الكلي كما يتبادر من العبارة انه عالم بخصوصيات الجزئيات
لكن علمه بها بوجه كلي اي بوجه لا يمنع عن فرض الشركة فيها
وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة الادراك
الحسي لا بواسطة تحقق التشخص المدرك الا ترى انك اذا رأيت
شبحا من بعيد ولا تعرف خصوصه بل تشك في انه فرس او حيوان
يمنعك ذلك الشبح عن فرض الشركة فيه ولا يجوز عقلك تعدد

لانا

مطلب تحقيق كلامهم انه تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلي

وإذا أبصرت أمرًا أو علمت لمخاطبك جميعها أبصرته منه حتى صار المخاطب
عالمًا بجميع ما تعلمه منه لكن المخاطب ما رآه كان ذلك الأمر جزئيًا
مانعًا عن فرض الشركة فيه عندك وكليًا غير مانع عن فرضها فيه
عند مخاطبك مع أنه معلوم بوجه واحد فإذن يجوز أن يكون
شيء واحد بوجه واحد معلومًا لعالمين ويكون عند أحدهما
جزئيًا مانعًا عن فرض الشركة فيه بواسطة أن إدراكه لهذا
الأمر بذلك الوجه بالحس وعند الآخر كليًا غير مانع عن
فرض الشركة بواسطة أن الإدراك لهذا الأمر بذلك
الوجه لا بالحس ولما كان الأول عالمًا بالخصوصيات الأشخاص
لا بالحاسة كان علمه بها على وجه كليًا غير مانع عن فرض الشركة
فيها كعلم مخاطبك في الصورة المفروضة وعلى هذا يكون عالمًا
بخصوصيات الأشخاص ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه.
كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فلا ينافي ذلك ما تقرر
من أن ذاته تعالى عالم بكل واحد واحد من معلوماته ولا
ينافي ما ذهب إليه المتكلمون من أنه تعالى عالم بخصوصيات
الأشخاص لا يمنعه عن فرض الشركة فيها بخلاف إحسا
سنا بها ولم يدل عقل ولا دليل سمعي على أن علمه تعالى لا يمنعه
عن فرض الشركة فيها حتى تستغربهم بتكفيرهم في ذلك فمن كفرهم
في ذلك حمل كلامهم على خلاف مرادهم وحسب أنهم ينفون

علمه تعالى

علمه تعالى ببعض الأشياء زعمًا منه أن الجزئية والمنع عن فرض الشركة
إنما هي بواسطة زيادة خصوصية معتبرة في المدرك وأن من أدرك
جزئيًا حقيقيًا ولم يمنعه عن فرض الشركة كان ذلك بواسطة
عدم اطلاعه على بعض الخصوصيات المقتضية للمنع المذكور وليس
كذلك لما عرفت من أن المنع عن فرض الشركة بسبب نحو من الإدراك
لا بتخصص المدرك فتدبر وتبصر فإن قيل العلم يتغير بتغير
المعلوم لأن كل أحد يجد من نفسه أن علمه بالسماء يغاير علمه بالأرض
فكيف يمكن أن يكون علمه مع علمه بجميع الأشياء أمرًا واحدًا قلت علمه
سبحانه تعالى هو مثال للمعلوم مطابق له بحيث إذا وجد في الخارج
كان عينه وهذا النوع من العلم يختلف باختلاف المعلوم وعلمه
بالأشياء من هذا القبيل ومنه فعلي هو ليس مثالًا للمعلوم حتى
يختلف باختلافه بل هو مبدأ ومصدر ولما كان مبدأ جميع الممكنات
ومصدرها أمرًا واحدًا يكون ذلك الأمر علمًا بجميعها ولا يلزم
المطابقة مع المعلوم في هذا النوع وعلم كل عقل بما هو معلوله من
هذا القبيل عند الحكماء **الفصل السادس** في قدرته تعالى
قال العلامة الطوسي لا شك أن الحيوان قد يصدر عنه أفعال
لا شعور له بها فضلًا عن القدرة عليها ولا إرادة لها وذلك
كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر عنه أفعال يشعر بها ويقدر
بحسب قصده إلى ذلك وصحة صدورها عنه من غير قصده إليه فربما

يصح صدور فعل عنه ولا يقصده وربما يقصد احد الامرين اللذين يصح صدوره
عنه فصحة الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي
في الصدور الا ان يترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما
يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة او الداعي فان قلت
اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك ذات نفس الفاعل كما هي
لا يكون صدور مقابل ذلك الفعل عنه ممكنا فلم يكن قادرا على ذلك
الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء
قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة
انه مستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله
بلا واسطة ان ذات الفعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى
لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك
نفس ذاته فتامل وقال ايضا اذا صدر عن القادر شيء
فقد حضر عنده ويكون باعتبار الصدور عنه معلولا وباعتبار
الحضور عنده معلوما والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة
والجهة التي باعتبارها حضر بالعلم وان بين القادر وبين الموجد
وبين المؤثر فرقا وهو ان القادر لا يطلق على المؤثر الا
عند كونه يصح صدور الاثر عنه والموجد والمؤثر يطلق
عند كونه بحيث يجب صدور الاثر عنه وان الايجاد اذا
لوحظ من غير اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف

بالقدرة

بالقدرة فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة
يجب هذا كلامه فان قلت لم حكم بانحصار مرجح احد طرفي المقدور
على الاخر في القصد ولم لا يجوز ان يكون تيرجح بشيء اخر قلت
لان كون الترجيح بالقصد معتبرا في القدرة لئلا ينتقض بمثل
الرعشة فانه وان صح صدورها ولا صدورها عن المرتعش و
هو شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجيح صدورها ليس
بالقصد فالقدرة صحة صدور الفعل ولا صدوره عن الشاعر
بصدوره عنه اذا كان ترجيحه بالقصد قال بعض الحكماء الجهة
التي بها يتحقق القدرة والقادرية انما هي هذه الفاعلية
اما بالقوة او بالفعل وعلم الفاعل بها علمه والفاعل العالم
بفاعليته منه ما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته مغاير الذاته
نفس ذاته كالاله تعالى والعقول ومنه ما يكون فاعليته وعلمه
بفاعليته مغاير الذاته وعارضا له بسبب خارج كالانسان و
ساير الحيوانات والقسم الاول قادر بذاته لان جميع
الامور المعتبرة في القدرة نفس ذاته والقسم الثاني قادر
بغيره ولا يخفى ان القادر بذاته اتم قدرة لانه يمتنع عليه مقابل
القدرة وهو العجز بخلاف القادر بغيره وقال المتكلمون انها
من الكيفيات النفسانية وتغاير الطبيعية والمزاج لمقارنة الشعور
والمغاير في التابع وصحة للفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها

بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على السواء وتقدم على الفعل
بوجهين الاول لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر
اتفاقا فالتقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال
الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها
مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا لان تخرج
الفعل من العدم الى الوجود وتنافي اللوازم ما لازم لتنافي
بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل واجيب عن الاول
بان تكليف القادر في الحال بالايمان في ثاني الحال فان
قيل ان استمر الكفر في الحال فلا قدرة فيه على الايمان
وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف
لا يتعلق بالايمان واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على
ان التكليف بتحصيل الحاصل محال انما تحصيل اذا كان بتحصيل اخر
لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة
اقول فيه بحث اما اولا فلان التكليف الذي ارتكبه
المجيب مخصوص بمن امن بعد الكفر او كفر بعد الايمان فانه لما
امن صدق عليه انه قادر على الايمان على التقدير الذي فيه
فيه الكلام وهو ان يكون القدرة حال الفعل لا قبله اما الكافر

الذي

الذي لم يؤمن اصلا لم يكن قادرا على الايمان على التقدير المذكور
قطعا يلزم ان لا يصح تكليفه واما ثانيا فلان تكليف الفعل حال
الفعل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته كما لا يخفى
فيسقط ما ذكره من العلاوة **الفصل السابع** في ارادته تعالى
قال العلامة القوشجي في شرح التجريد المسئلة العلم الارادة كيفية ان
شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لا تخيل من ملائمة ولما
كان دأب العقلاء ان يصفوا باريهم بما هو اشرف ما في الثقلين
ذهبوا الى ان كل ما يوجد بالارادة يكون اشرف مما يصدر عنه الفعل
من غير ارادة وصفه بها فان كل ما يوجده بالارادة ومن خصص من
الفعل ومترتبة عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم
ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال صفة زائدة
على العلم قديمة او محدثة تخصيص المراد من المعلوم ومنهم من قال
انه علم خاص بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجحة اليهم وهو
الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه
الاتم والاكمل هذا كلامه وقد فسر جمع من المعتزلة الداعي باعتقاد
النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر
الى طرفي المقدور اعني الفعل والترك على السوية فاذا اعتقد نفعا
في احد طرفيه يترجح ذلك الطرف عنده وصار ذلك الاعتقاد مع القدرة
مخصصا لوقوعه منه وقال الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع لان

كثيرا ما يعتقد نفعا في شيء لا يريده الا اذا احدث فيه ميل
وترد بان ما ذكره من الميل انما يحصل لمن لا قدرة له على تحصيل
ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه
اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور اقول هذا
الرد مردود اذ قد استدل على ان اعتقاد النفع في شيء
غير ارادته فان في كثير من الصور نعتقد نفعا في شيء ولا
نريده فيكون اعتقاد النفع غير الارادة ولا يلزم مما ذكره اتحاد
ان يكون بعض اعتقاد النفع ارادة بل غايته ما لزم من ذلك انه
يحصل بعض الافعال من القادر بدون الميل الذي هو الارادة
فكيف يستقيم رده كلامه بذلك ثم ان الظاهر ان الشوق
الى الشيء هو الميل اليه وهو غير ادراكه بل امر تابع لادراكه والعلاقة
المذكورة مع انه صرح فيما نقلنا عنه بان ارادة الحيوان شوق
كذا جزم في التجريد بانكار نوع من العلم وزعم الاشاعرة ان الارادة
قد توجد بدون اعتقاد النفع وميل يعقبه فلا يكون شيء
منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من
السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة
منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح
احدهما لنفع يعتقد فيه ولا ميل يعقبه بل يرجح احدهما على الآخر
بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة ان من في دهشة لا يخطر بباله

سوى النجاة

سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع
والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطريقان
لا يرجح احدهما على الآخر باختياره الا لمرجح مخصص بحيث لما دام
الاستواء لا يتصور منه الترجيح اصلا والتساوي من جميع الوجوه
في الصورة المذكورة محال ولا يلزم من فرض التساوي في وجه
قالوا اذا فرض تساوي الطرفين في النجاة فان الطبيعة تقتضي
سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر
والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه
والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة واقول الجواب
منظور فيه اما اولا فلان الضرورة ادعاها الاشاعرة
مع ان الهارب لا يلزم ان يخطر بباله طلب المرجح ولا يختار
احد الطرفين بشعوره بمرجح هذا الطريق والضرورة التي ادعاها
المعتزلة على ما هو الظاهر انه ما لم يترجح احد الطرفين بمرجح
في نفس الامر يمتنع ان يسلكه الهارب ولا شك انه لو لم يترجح
احدهما على الآخر في نفس الامر بمرجح وتساويا بالقياس الى جميع
ما هو بسبب حركة الهارب منهما ومع ذلك يتحرك في احدهما دون
الآخر يلزم تحقق الحادث بسبب يستدعي العدم وذلك يستلزم
ترجيح المتساويين على الآخر بلا مرجح قال بعض المحققين كل ما سمع
كلام من يقول بصدور الفعل من القادر من غير ترجيح احد الطرفين

مخصص

متمسكا بامثلة جزئية فان الترجيح غير العلم بالترجيح وانه انما يحتاج
الى الترجيح لا الى العلم به فهاتان الضرورتان كلتاهما مطابقتان
للواقع لكن لا تعارض بينهما لجواز ان لا يلزم شعور الهارب بترجيح
احد الطرفين ويلزم من وجوده في نفس الامر نعم لو ادعى المعتزلة
ضرورة لزوم شعور الهارب بترجيح احدهما على الاخر او ادعى الاشاعرة
ضرورة جواز سلوك احد الطريقين مع انتفاء المرجح في نفس الامر
كان الضرورتان متعارضتين واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الارادة
في الصورة المذكورة بدون اعتقاد النفع فان المراد بالنفع
الذي يقول به الاشاعرة انما يخطر ببال الهارب ليس ان
يقصد النجاة كما لا يذهب على ذي مسكة بل ان يصدق بان
الهرب نجاته وهو اعتقاد النفع في الصورة واستدل
على مغايرته للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور اللذيذة
بان الارادة قد تتعلق بنفسها بخلاف الشهوة فانها
لا تتعلق بنفسها بل تتعلق بالملذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال
اشتهي ان اشتهي يعني اريد ان اشتهي وبان الانسان قد يريد
شرب الدواء المر ولا يشتهيه وقد يشتهي الطعام اللذيذ و
لا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل منهما بدون الاخر
وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود واقول

لاخفا

لاخفا في انك تقدر ان تقصد بعض الاشياء وان لا تقصده
والقصد قد يصلح لان يتعلق به القدرة وقد لا يصلح لذلك و
عندي ان الارادة هي هذا القصد الصالح لان يتعلق المقدور
والاشتهاء ميل طبيعي غير صالح لذلك ولذلك يعاقب المكلف
بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها

الفصل الثامن

في حيوته تعالى حيوة الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة واستدلوا
على مغايرتها للحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة
موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع
عليها التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير
اغتذاء في العضو الذابل واعترض عليه بان عدم الحس والحركة
وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة وعدم
قوة التغذية لجواز ان يوجد القدرة ولا يصدر عنه
الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل
اثر الحيوة كحفظ العضو عن التعفن باق وما يصدر عنه بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باقية والباقي غير الزائل ورد
بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية
المانع بالنسبة الى ذلك البعض اقول الاشبه على المتدرب
في الصناعة ان القوى انما تتوق باثارها لا بذواتها فاذا ثبت
ان اثر قوة الحيوة غير اثر قوة الحس وغير اثر قوة التغذية كانا

قوتين سواء كان الكل واحداً وحتى ويصدر عنه اثرين بشرطين مثلاً
او كثيرة قال بعض الحكماء الجهة المعتبرة في كون الشيء حياً والحيثية
التي لاجلها يصدق الحكم على الشيء بانه حي هي ان يكون الشيء دراكاً
وفعالاً وان لم يكن عالماً وجاعلاً لكل شيء بل لبعض الاشياء
وان لم يكن علماً وعالماً بذاته بل بواسطة القوى والآلات وغيرها
واذا كانت الجهة المعتبرة في كون الحي ما ذكرنا يستحيل ان يكون
عالمية عالم وفاعلية فاعل معادل عالمية الحق الاول وفاعلية
فلم يكن له شيء آخر في معنى الحيوة وحقيقته بل كل حيوة غير حيوته فانه له
اثر اثره ورسمه وقال بعض المحققين المستند في اثبات حيوته
مع ان العقلاء يصفونه تعالى باطراف الكشوف من طرفي النقيض
وجا وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان من لا حيوة له يمتنع
الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لا محالة وهو اشرف من الموت
الذي يقابله نعم ما قال واحد من اهل بيت النبوة هل يسمى عالماً
وقادراً الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين و
كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والباري واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار
يتوهم ان الله تعالى زبانيتين فانهما كمالها ويتصور ان
عدمها نقصان لمن لا يكون له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله به
فيما احسب والى النوع اقول بعد ذلك قوله تعالى سبحان ربك

رب العزة

رب العزة عما يصفون الآية والله سبحانه اعلم **الفصل التاسع** في سمعه
وبصره قد علم بالضرورة من ملة نبينا محمد عليه السلام ان الباري
سبحانه وتعالى سميع بصير والقرآن والحديث مملوة بحيث لا يمكن
تاويلها ولا انكاره واتفاق الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال
عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى ان السمع نفس العلم بالمسموعات والبصر نفس العلم بالمبصرات
وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما
دلت القواطع العقلية على انه منزه عن الآلات فلو احتجنا
الى الآلة بسبب العجز وقصورنا وذات الباري تعالى لبرائته عن
القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واورد عليهم
انه يلزم تعدد القدماء اقول لا شك ان السماع والابصار
نحوان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بكون
معلومهما بوجهين مخصوصين بهما وان من له هذان النحوان من
العلم كان سميعاً وبصيراً وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء
بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء
من جميع الوجوه بذاته فيكون هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم
يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب ان
يكون له بالحواس واذا كان له هذان النوعان من علم الاشياء
ما اسماع وابصار يكون بمنزلة السمع والبصر وعلى هذا يصدق عليه

السمع والبصر بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع والبصر
كالعلم نفس الذات باعتبار الفصل العاشر في كلامه تواتر عن الانبياء عم
انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على
اخبار الله تعالى لصدقهم بطريق التكلم حتى يلزم الدور ولا خلاف
لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم
وثانيهما ان كلام الله تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيضين
فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات تقوم بذاته تعالى
وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا
قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء يصححون القياس الاول ومنعوا
كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف
واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى
لتجويزهم قيام الحادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلام الله تعالى
اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست
قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرائيل والنبي عليه السلام

ومع كونه

ومع كونه متكلما اذ خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث
كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في
صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلام الله تعالى ليس من
جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وقديم فقد صححوا
القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا
بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلعم حتى العوام
والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف
المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد
اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع
من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى
القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله
انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا منزلا على النبي عليه السلام بشهادة النص من تلك الآية
وانها مسموعا بالاذان لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا
في المصاحف بالاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور و
الاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال
مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى سور وآيات لقوله تعالى

كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للفسخ وهو عين اثبات الحدوث
لانه اما رفع او انتهاء وكل شيء منهما يتصور في القديم لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه وارادوا ع عقيب ارادة التكوين
لقوله تعالى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا
اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من كلام
الله متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له
اقول فيه انه لا يلزم من كون الكتابة تصويرا للفظ بحروف
هجائية ان يكون المكتوب لفظا فان تنقيش الفرس على
الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس
فرسا بل نقشه المشوبة وكذا المكتوب صورة اللفظ المسمو
ع لا نفسه واجاب الاشاعرة عنهما بانه لا نزاع في اطلاق
اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا
المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والا
صوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات
الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه
ليس لمجرد انه دال على كلام الله القديم حتى لو كان مخترعه
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له
اخترعه تعالى وهو انه اخبر عنه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ

والاصوات

والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم
اختلفوا فقيل بما استحسان لذلك المؤلف المخصوص القايم باول ما
اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه بلسانه يكون
مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري اي قاري كان نفسه لا مثله
وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب بالنسبة الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين
قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما
لمعنى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه اقول في الجواب
نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان
القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان
ذلك من ضروريات دين نبينا محمد عليه السلام ومن البين ان المعنيين
المتعارفين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا
في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن
بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب
ان للقرآن معنى اخر لا يجري فيه البيانان المذكوران وذلك
لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى
ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى اخر لا يجري فيه
القاطعان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام
اللفظي مسميات الاسماء والعبارات ومن ثبت صورا ذهنية كما

ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهي اعيان
الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر
قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها
بذاته تعالى ولا لقيامها بغيره وجه وجيه ثم لصاحب المواقف
كلام في تحقيق الكلام النفسي محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة
على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير والشيخ
الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم اصحابه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما
تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة
وهذا المعنى الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من
الدين ضرورة ان كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله
الحقيقي الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام
النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى
وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان

الحروف

الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو
في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ
جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا
اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته واورد عليه ان من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف انما يكفر اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه
ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على صفة حقيقية له بل هو من بان
مصنوعات الله تعالى ومخترعاته اوجدها في لسان الملك او لسان
النبي عليه السلام او اوجد النقوش الدالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر
في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه نوعا
ومما ذكره من ان ترتب الحروف في اللفظ دون الملفوظ وذلك
امر عن طور العقل لا يمكن ان يتصور حركة اجزائها مجتمعة في الوجود ولا
يكون بعضها متقدما على بعض اقول قد حقق في موضعه ان الحروف
هيئات عارضة للاصوات والصوت حركة الهواء المتموج حركة
مخصوصة فيكون الحروف قائمة بالهواء والكلام مركب منها فيكون
لا محالة قائما بالهواء ايضا ومن البين ان الهواء ليس قائما بالمتكلم
حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى
المتكلم ليس لقيامه به بل نسبته اليه بان المتكلم يعين الحروف و
يميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وذلك المتعين

والتمييز كما يكون بالمخارج يكون بالكتابة فان نقوش الكتابة
موضوعة بازاء الحروف لانها تصوير اللفظ بحروف هجائية و
ذهبوا الى ان المكتوب بالمخارج وكذا كلماته يتكلم بها كذلك
من يميز بينها ويميزها بنقوش الكتابة يتكلم بها والظاهر ان العرف
في متعارف الجمهور اعم من النوعين فانه كما يقال لمن عين الحروف
بالمخارج انه قال كذا كذلك من عينها بنقوش الكتابة يقال انه
قال كذا الا ترى الى قولهم قال الشيخ في الشفاء كذا وفي
الاشارات كذا وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وكذا التكلم
اعم من النوعين واذا كان اعم وكان البارى تعالى قد كتب القرآن
في اللوح المحفوظ كان متكلما به وصح انه تكلم بالقرآن المجيد
بلا احتياج الى التمحلات المذكورة كما ان من كتب احكاما يقال
انه متكلم بهذه الاحكام وقائل بها فان قلت تكلمه بالقرآن
على ما ذكرت عبارة عن كتبته على اللوح المحفوظ وكتبته عليه لا يخلو
من ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء
وان كان حادثا يلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث
قلت نختار انه قديم ولا يلزم تعدد القدماء اذ مرجع كتبته القرآن
على اللوح الى علمه تعالى بتعيين حروفه وكلماته وكيفية تركيب
بعضها مع بعض وتمييز بعضها عن بعض على ما هو عليه في الوجود
والى ذلك اشار الشيخ الكامل في الفصوص بقوله علمه الاول

لذاته

لذاته لا ينقسم وعلمه الخارج عن ذاته اذا كثر لم يكن الكثرة في ذاته
وما تسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ
هذا كلامه والحاصل ان علمه بالاشياء على الوجه الذي هي عليه في الوجود
بمنزلة نقش الاشياء وكتبه على لوح الوجود ولما كان علمه بالاشياء
كعلمه بذاته كما عرفت في فصل العلم لم يلزم تعدد القدماء وتفصيل الكلام
وقد مر وجه كثرة علمه بالاشياء فارجع اليه واعلم ان هذا الذي
ذكرناه هو جريان القلم على اللوح في عالم علمه تعالى وهو عالم
الامر الذي بين عالم الربوبية وعالم الخلق وله جريان اخر
على لوح الافلاك في عالم الخلق حيث خلق الله فيه البروج
والكواكب وحركاتها وانظار بعضها مع بعض بحيث يدل
على تعيين الاشياء وتمييزها واحوالها واوقاتها وبالجملة
ما هي عليه في الوجود ومن وفقه الله تعالى لقراءة ما كتب على
لوح الفلك تقرأه

الفصل الحادي عشر في القضاء والقدر

للفظ القضاء والقدر معان كثيرة وما يجب علينا هاهنا لقوله
تعالى الا امرأته قدرنا انها من الغابرين قضاء الله تعالى
اقتضاؤه في الازل لما يكون من الاشياء على وجوه معينة
مخصوصة منطبقة على ما هي الاشياء في الوجود والقدر حصول
الاشياء في الكون على ما في القضاء فان قلت لما وجب
ان يكون حصول الاشياء في الكون على وفق القضاء الازلي كان

جميع الافعال بقضاء الله وقدره فكان كفر الكفار وفسق
الفساق ايضا بقضاء الله تعالى وقدره واما لم يقدر العبد على
تغيير ما قضى الله عليه وقدره لم يقدر الكفار على الايمان والفساق
على التقوى واذا لم يكونا قادرين عليهما لا يصح تكليفهم بهما
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قلت لا يلزم من
عدم قدرة العبد على تغيير المقدور الازلي ان لا يقدر على خلافه
وانما يلزم ذلك لو لم يكن المقدر في الازل ما يختاره العبد فيما
لا يزال بارادته من الطرفين المقدورين له بيان ذلك ان
البارئ تعالى علام الغيوب ويعلم في الازل مثلا ان
الكافر القادر على كل واحد من الايمان والكفر يختار
الكفر فيما لا يزال بارادته او كسبه عند من يقول بالكسب فقدر
كفره وكتبه في اللوح المحفوظ وان المؤمن القادر على كل واحد
منهما يختار بارادته الايمان فقدر ايمانه وكتبه فيه نظير ذلك
ان يكون لزيد طريقان الى مقصده بطالع وسافل وله قدرة على
قطع كل واحد منهما حين ارادة قطعه وقبل ان يريد
قطع احدهما ويشرع في القطع يعلم عمرو ان زيدا بارادته سيختار
الطريق الاعلى ويقطعه ويكتب ذلك في كتاب فكان علم عمرو
وكتبه في الصورة المفروضة لا ينافي قدرة زيد على قطع
الطريق السافل كذلك علم البارئ وتقديره كفر الكافر لا ينافي

قدرة

قدرة الكافر على الايمان وكذا علمه وتقديره ايمان المؤمن لا ينافي
قدرة المؤمن على الكفر والحاصل ان البارئ تعالى قدر من طرفي المقدور
ما يعلم ان العبد بارادته يفعله لا انه يقدر فعلا ويلجئ العبد على ان
يفعله كما عرف ذلك

الفصل الثاني عشر

في سائر صفاته منها
الحكمة وحكمته ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنه وسوق ما هو ناقص
منها الى كماله سوقا ملائما بحاله ومنها الجود وجوده فيضان
الخير عنه تعالى من غير بخل ومنع وتعويض على كل من يقدر ان يقبله
بقدر ما يقتضيه بقبوله ومنها العناية وعنايته علمه بنظام الكل
على ما هو عليه ونظام كل جزء نظاما تابعا لذلك النظام وافضاله
فيه ومنها اللطف ولطفه تصرفه في جميع الذوات والصفات
دائما تصرفات كلية وجزئية من غير شعور غيره بذلك ومنها
الهداية وهدايته هبة الشعور لكل ذي شعور بما هو اللائق به ليطلبه
دون ما ليس هو اللائق به ومنها الازلية وازليته اثبات السابقية
على غيره ونفي المسبوقية عنه ومن عرض للزمان اوله هو اول الدهر
في بيان ازليته تقدسا عن غيره سبقه في الوجود ومنها الوحدانية
ووحدانيته تعالى نفي ما عداه معه فان كل كثرة محتاجة الى احاد هي
مبادئها والمبدأ الاول الذي لا مبدأ له محال ان يكون فيه كثرة
بوجه من الوجوه والا لكان له مبدأ فلم يكن هو مبدأ وقد فرض
مبدأ هف ومنها الملكية وملكيته استغناؤه من كل

كل شئ واحتياج كل شئ غيره اليه ومنها التمامية وتماميته ان يكون
حاصلا له كل ما من شانه ان يحصل له تعالى لبرائه عن التغير والانفعال
ومنها فوق التمامية وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل
لغيره ومنها الحقيقة وحقيته ثبوته دائما لوجوب وجوده بالذات
ومنها الخيرية وخيريته انه وجود بحت فان الوجود هو الخير والعدم
هو الشر كما حقق في موضعه واذا كان كذلك كان الوجود
البحت اشد خيرية من الوجودات الغير البحتة ومنها القهر
والتجبر وقهره انتزاعه من مواد الكائنات ما لا تستحقه من الصور
والاعراض وتجبره جبر المواد المقهورة بما تستحقه من الصور
والاعراض ومنها القيومية وقيوميته قيامه بذاته وقيام غيره به
خاتمة في تقسيم صفاته الشئ اما يعقل شئ ولا يمكن ان يعقل
الا معه كما ان العرض امر يوجد في موضوع ولا يمكن ان يوجد الا
فيه وصفة ثلثة اقسام كل واحد منها يعقله العقل عند مقايسة غيره
به اما صفة الحقيقية فهي كالحيوة فانها تعقلها العقل عند اعتبار
صحة القدرة والعلم وليس الاضافة الى شئ يكون بازائه فحيوة
يكون لمقايسة العلم والقدرة والاضافية ككونه خالقا وربا
فانهما يعقلان بالاضافة الى المخلوق والمربوب يكون بازائهما
والسلبية ككونه ليس جوهرا ولا عرضا فانهما يعقلان عند مقايسته
الى الجوهر والعرض قال العلامة الطوسي لا يلزم من ان يعقل

امرني

امر يعني ان يكون ذلك الامر موجودا في نفس الامر يدل على ذلك
قوله في رسم المضاف انه الامر الذي يعقل بالقياس الى غيره و
اقسام الثلثة المذكورة كلها ثابتة له تعالى موقوفة على وجود
الغير والى المقايسة بينه وبين غيره ولا يلزم من الاتصاف بالانواع
الثلثة تركب ولا كثرة واذا العقل بامداد عنه
لم يثبت صفة لا حقيقة ولا اضافية ولا
سلبية وذلك العقل هو التوحيد
وما يكون العقل الحارس
غير تعقل العقل
هو الوصع
م

